This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

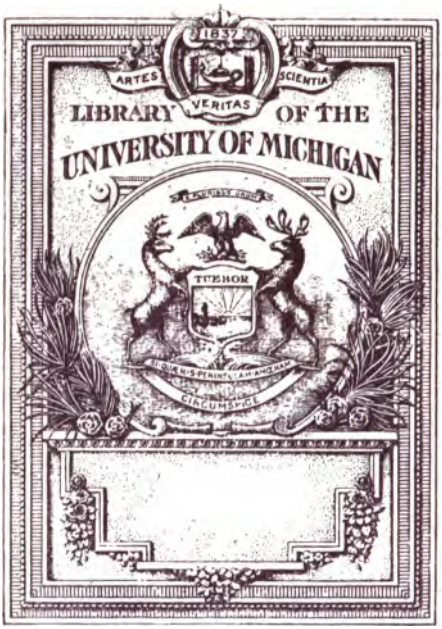
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

BJ
1253
.C27

Kritik

der

praktischen christlichen

Religionslehre

von

Gottfried Christian Cannabich, 1745–1830.

Kirchenrathe und Superintendenten in Sondershausen

Erster Theil.

Leipzig, 1810.

bei Johann Ambrosius Barth.

Kritik

der

praktischen christlichen

Religionslehre

von

Gottfried Christian Cannabich, 1745–1830.

Kirchenrathe und Superintendenten in Sondershausen

Erster Theil.

Leipzig, 1810.

bei Johann Ambrosius Barth.

Vorrede.

Man hat sich bisher bemüht, den theoretischen Theil der christlichen Religion möglichst aufzuklären; und und viele Dogmen haben eine richtigere Ansicht gewonnen, viele sind in ein helleres Licht gesetzt, und die sich nicht als wirkliche Religionslehren rechtfertigen konnten, sind als theologische Meinungen aus dem Gebiete der Religion verwiesen worden.

Wichtigkeit der praktischen christlichen Religionslehre.

Nicht gleichen Fleiß hat man auf den praktischen Theil derselben verwendet, entweder, weil man mit jenem noch zu sehr beschäftigt und noch nicht aufs Reine war, oder weil man jenen für wichtiger hielt, als diesen, und ihm einen größern Einfluß in Sittlichkeit und Glückseligkeit zuschrieb, als dem richtigen Begriffe von Sittlichkeit selbst.

Und es wäre wohl die Frage, ob die Aufklärung des praktischen Theils der Religion nicht hätte vorausgehn sollen, da der theoretische von diesem mit abhängt. Denn so lange die Moral noch nicht gehörig gewürdigt und die Grenzlinie der Pflichten genau gezogen ist, kann auch die Religionstheorie nicht

Verbesserungen,

welche der Verfasser vor der Lectüre des Buchs zu bemerken bittet.

S. 72. Z. 29. st. Furcht, l. Ehrfurcht.
— 72. — 31. nach Ehrfucht, fehlt, allein.
— 97. — 13. nach noch, fehlt, so.
— 182. — 1. von unten, st. sogar, selbst.
— 208. — 16. nach belebt, ein Komma, und st. den Leib, der Leib,
— 211. — 3. st. haben soll, gesagt haben soll.
— 231. fallen die drei Zeilen von Z. 9—11 bis aufgemacht ist, weg.
— 238. Z. 28. st. gegen Gott, zu Gott.
— 238. — 30. st. gemäße, gebührende.
— 239. — 23. st. moralischen Leben, moralischen Glauben.
— 252. — 26. st. ist dieser dem Gewinn, ist diesem der Gewinn.
— 259. — 17. st. derselben, desselben.
— 262. — 26. st. ohne sie, ohne Religion.
— 316. — 8 st. durchgebrochen, erweitert.
— 323. — 18. nach ehren, möchten.
— 325. — 2. st. Theognes, Theognis.
— 325. Note *) st. γιγνεται, γιγνεται.
— 325. Note ****) st. το, τον.
— 328. Z. 5. st. und, nur daß sie.
— 332 — 16 st. kommen, kamen.
— 343. — 8. st. Vergnügen, Vergnügungen.
— 344. — 9. st. Tugend, die Tugend.
— 363. Note *) st. mit nein beantwortet, zum Nachtheil seines Zeitalters beantwortet.

Inhalt.

Vorrede.

Wichtigkeit der praktischen christlichen Religionslehre S. III
Zweck dieser Schrift V

Einleitung.

Praktische Religionslehre 1
Praktische christliche Religionslehre das.
Unterschied der praktischen christl. Religionslehre überhaupt das.
Unterschied der prakt. christl. Religionslehre besonders 2
Die praktische christl. Religionslehre ist positiv und vernunftmäßig das.
Sie ist nicht rein vernunftmäßig 3
Sie ist von der theoretischen Religionslehre nicht getrennt, sondern mit ihr verbunden und von ihr abhängig das.
Der Grund der praktischen christl. Religionslehre ist Sittlichkeit das.
Der Erkenntnißgrund des Guten und Bösen ist die Vernunft 4
Allgemeiner Begriff der Sittlichkeit das.
Besonderer Begriff der Sittlichkeit 5
Die Sittlichkeit gründet sich auf Freiheit, die eingeschränkt ist das.
Beantwortung verschiedener Fragen in Ansehung der Sittlichkeit 7
Moral oder Sittenlehre im weitesten Sinne, im engern und engsten Sinne 10
Die Sittenlehre setzt ein Sittengesetz voraus 11
Das Sittengesetz liegt in unserer Natur das.
Allgemeines Sittengesetz das.
Die Vernunft strebt nach Erhaltung ihrer selbst, nach Entwickelung ihrer Kräfte, und nach Harmonie derselben das.

Oberstes Gesetz der Vernunft S. 11
Das Sittengesetz giebt sich die menschliche Vernunft selbst 12
Unmittelbare Gesetze Gottes giebt es nicht 14
Die Vernunftgesetze sind moralisch daſ.
Positive Gesetze. 15
Pflicht daſ.
Moralisches Gefühl 16
Zurechnung daſ.
Göttliche Zurechnung daſ.
Gewissen daſ.
Reines, gutes und böses Gewissen 17
Gewissensbisse 18
Richtiges, irrendes, zweifelhaftes, skrupulöses Gewissen daſ.
Wachendes und schlafendes Gewissen daſ.
Vorhergehendes und nachfolgendes Gewissen daſ.
Anrathendes und abrathendes Gewissen daſ.
Das Gewissen ist eine Art von Gesetz daſ.
Die Bibel schliebt das moralische Gefühl ins Gewissen ein 19
Sie leitet alle Gesetze von Gott ab daſ.
Aussprüche heidnischer Schriftsteller von Vernunft, Freiheit, Gesetz und Gewissen daſ.
Die christliche Sittenlehre ist von der Sittenlehre der Vernunft wesentlich nicht verschieden 21
Wodurch unterscheidet sie sich? daſ.
Von reiner Sittlichkeit weiß sie nichts daſ.
Sie ist positive Lehre daſ.
Die Sittenlehre der alten Philosophen, die epikurische, stoische, akademische und peripatetische 22
Die platonische und aristotelische Philosophie wurde vorzüglich durch die kritische Philosophie verdrängt 27
Die christliche Moral ist auf die im alten Testament enthaltene Moral gebauet 28
Sittenlehre der Kirchenväter 31
Sittenlehre der Scholastiker, Thomisten, Skotisten, Okkamisten 33
Sittenlehre der Moralisten und Mystiker daſ.
Einfluß der Reformation auf die Moral daſ.
Trennung der Moral von der Dogmatik 35
Fortschritte der Moral durch die kritische Philosophie daſ.

Abhandlung.

Begriff des Worts Religion, im weitern und engern Sinne 36

Glaube an Gott S. 36
Biblischer Begriff des Glaubens an Gott 37
Gewicht des Glaubens an Gott daſ.
Verpflichtungsgründe zum Glauben an Gott, theoretische 38
Auch die Bibel schließt aus diesen Gründen auf das Daseyn Gottes 41
Diese Art zu schließen ist die einleuchtendste und faßlichste daſ.
Merkwürdige Aussprüche einiger heidnischen Philsophen in dieser Hinsicht daſ.
Die Natur zu Gott machen zu wollen, ist thöricht 44
Praktische Verpflichtungsgründe zum Glauben an Gott 45
Einige Bedenken gegen das vorgebliche Gewicht des Glaubens der praktischen Vernunft 46
Ist es einerlei, an eine wirkliche, oder nur an eine eingebildete Gottheit zu glauben? 48
Wir können das Daseyn Gottes im strengen Sinne nicht beweisen, und Gott also auch nicht erkennen 50
In praktischer Hinsicht ist es einerlei, ob die Gottheit da ist, oder nicht 51
Glaube an die Vorsehung daſ.
Der Glaube an Gott ist nicht Poesie 52
Auch die Heiden glaubten an wirkliche Götter; daſ.
an gute und selige Götter, 53
und an einen höchsten Gott daſ.
Zeugnisse aus ihren Schriften daſ.
Der Glaube an eine moralische Gottheit ist die Basis der Religion 55
Diese Gottheit darf nur eine einzige seyn daſ.
Als moralisches Wesen, war Gott weder Juden noch Heiden gehörig bekannt 53
Vorzüge des Glaubens der Juden an Gott vor den Heiden 58
Der christliche Glaube entsprang aus dem jüdischen, und verbesserte ihn 59
Der gegenwärtige Glaube an Gott ist die Frucht der kritischen Philosophie 60
Von diesem Glauben muß jede auf Sittlichkeit abzweckende Religion ausgehen daſ.
Werth des praktischen Glaubens an Gott 61
Ehrfurcht daſ.
Die Ehrfurcht kommt in der Bibel nicht vor daſ.
Grundlosigkeit der Eintheilung der Furcht vor Gott in eine kindliche und knechtliche 2
Nicht die Furcht, sondern die Ehrfurcht, ist eine moralische Pflicht 63
Die mosaische Religion war noch nicht moralisch 64

Die heidnische Religion war es noch weniger S. 66
Einige der bessern Aussprüche der heidnischen Weltweisen von den Göttern 67
Vorzüge der christlichen Religion in dieser Hinsicht 69
Die christliche Religion war dem damaligen Zeitalter angemessen, und bildete gute Menschen 71
Welche Religion ist wohl für den Menschen die beste? die aus Furcht? oder die aus Liebe und Hoffnung? oder die aus Liebe, Hoffnung und Ehrfurcht? oder die aus Ehrfurcht allein? 72
Die Religion aus bloßer Ehrfurcht vor Gott kann nie Volksreligion werden 73
Die Religion aus bloßer Furcht ist der Gottheit unwürdig 74
Vernünftige Aussprüche einiger heidnischen Weltweisen gegen die Religion aus Furcht 75
Die Religion aus Furcht war die erste in der Welt 76
Demuth daſ.
Ursachen des Mangels der Demuth gegen Gott 77
Beweise der Demuth gegen Gott daſ.
Ist das Kniebeugen vor Gott dem Geiste des Christenthums gemäß? daſ.
Die vorzüglichste Wirkung der Ehrfurcht gegen Gott ist der Gehorsam 79
Ist ein vollständiger Gehorsam gegen Gott möglich? 80
Wie verhält man sich bei gewissen Collisionen in Ansehung des Gehorsams gegen Gott? 84
Der Gehorsam gegen Gott muß freiwillig seyn, und, wo möglich, mit Freuden geübt werden 87
Der Gehorsam gegen Gott muß standhaft und beständig seyn 88
Liebe zu Gott 89
Diese Liebe ist eine geistige Liebe daſ.
Eine reine Liebe findet nicht Statt daſ.
Mystische Liebe daſ.
Die Liebe zu Gott ist eine vernünftige Liebe, und also auch eine natürliche 91
Sie setzt gute Menschen voraus, 92
Die Liebe zu Gott beweist sich durch Dankbarkeit; daſ.
durch Gehorsam, der zwar angenehm und leicht, aber nicht so gut und so vollkommen, als der aus Ehrfurcht; 93
durch Nachahmung Gottes; 94
in seinen moralischen Vollkommenheiten; 95
durch öfteres frohes Andenken an Gott daſ.
Wir sollen Gott über alles lieben 96

Wie lieben wir ihn über alles? S. 97
Die Liebe zu Gott kann mit der Liebe zu den Gütern und Geschöpfen bestehen, und ist selbst mit ihr verbunden 98
Scheinbare Einwürfe dagegen aus der Bibel 99
Vertrauen zu Gott 101
Welches Gute erwarten wir von Gott? daſ.
Das Vertrauen auf Gott soll fest und unbeweglich seyn; 101
zugleich auch freudig; daſ.
dabei aber vernünftig, gerecht und möglich 103
Scheinbare Einwürfe dagegen aus der Bibel 104
Scheinbare Einwürfe dagegen 105
Das Vertrauen auf Gott ist für uns nöthig und heilsam 108
Einwurf dagegen 109
Hoffnung; Unterschied derselben von dem Vertrauen 110
Werth der Hoffnung 112
Wahre und eitle Hoffnung 113
Die Hoffnung des Christen beschäftigt sich am liebsten mit ewigen Gütern daſ.
Wahrscheinliche Beschaffenheit dieser Güter 114
Nähere Erkenntniß Gottes und seiner Werke 116
Leichtere und schnellere Fortschritte in der Erkenntniß 117
Freieres Wachsthum der Tugend 118
Ob wir dort auch unsre Freunde sehen werden, wie hier? 119
Ob wir dort unsre Freunde vorzüglich lieben und sogleich in ihren Umgang kommen werden daſ.
Die Gründe unsrer Hoffnung sind: Gottes Güte 120
Einwürfe dagegen 121
Hoffnung eines künftigen Lebens aus der göttlichen Weisheit 125
Einwurf dagegen 130
Hoffnung der Ewigkeit aus der Gerechtigkeit Gottes 132
Einwurf dagegen daſ.
Hoffnung der Ewigkeit aus dem Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit 144
Erster Einwurf dagegen 146
Zweiter Einwurf dagegen 147
Hoffnung der Unsterblichkeit aus der eigentlichen Beschaffenheit der Seele selbst 148
Biblische Stellen dafür 152
Einwürfe gegen die Hoffnung der Unsterblichkeit 153
Fernerer Einwurf dagegen 157
Warum erscheint aber die Seele nach dem Tode nicht, wenn sie noch übrig ist? 158

Würden solche Erscheinungen für uns gut seyn? S. 159
Scheinbare Aussprüche der Bibel gegen die Fortdauer der Seele daf.
Wenn sollen wir unsre Fortdauer hoffen? 161
Mangel an deutlichen Spuren der Hoffnung auf Unsterblichkeit im alten Testamente 165
Der christlichen Religion verdanken wir vorzüglich diese Hoffnung 166
Vorzüglicher Grund der Hoffnung der Seligkeit aus dem neuen Testamente daf.
Hoffnung der Heiden auf ein künftiges Leben 167
Wer kann und darf die Hoffnung zu seiner Fortdauer fassen? 172
Die Hoffnung ist jedoch der Tugend nicht immer gleich 173
Wird die Hoffnung auch dort noch Statt finden? 174
Ungewißheit des Orts des Aufenthaltes der abgeschiedenen Seelen 175
Wichtigkeit der Lehre von der Hoffnung der Unsterblichkeit daf.
Beschaffenheit der Hoffnung 177
Anbetung Gottes 178
Gebet 181
Anrufung der Heiligen ist nicht zu empfehlen 182
Das Gebet ist eine bedingte Pflicht 184
Lob und Dank 186
Lob und Dank sind bedingte Pflichten 187
Unterschied der Anbetung und der Verehrung daf.
Innerliche und äußerliche Verehrung daf.
Warum ist die öffentliche Gottesverehrung nicht allgemein und wird immer seltener? 197
Glaube an Jesus 202
Verschiedene Arten des Glaubens an Jesus daf.
Glaube an die Person Jesus daf.
Glaube an Jesus Lehre 206
Zweierlei Arten des Glaubens an Jesus Lehre 208
Verschiedenheit des Glaubens an Jesus und an seine Lehre 209
Der Glaube an Jesus kann wahr, und der Glaube an seine Lehre falsch seyn, und umgekehrt 210
Glaube an das moralische Leben Jesus 211
Wie muß man sich die Sittlichkeit Jesus denken? daf.
Vorzügliche Empfehlung der Lehre Jesus durch sein moralisches Leben 213
Glaube an Jesus Thaten daf.
Glaube an die Schicksale Jesus 216
Glaube an die Auferstehung und Himmelfahrt Jesus 218

Gegenwärtiges und künftiges Verhältniß Jesus zu den Menschen S. 219
Die Vorstellung von der Zukunft Jesus zum Gericht ist kein Gegenstand des Glaubens 220
Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit gegen Jesus 222
Vertrauen auf Jesus, ob es Statt finde? 223
Hoffnung auf Jesus, ob sie Statt finde? 224
Dürfen wir unsere Hoffnung und unser Vertrauen nicht wenigstens durch Christus auf Gott setzen? 226
Anrufung kommt Jesus nicht zu 230
Eben so wenig und noch weniger kommt ihm die Anbetung zu daf.
Bekenntniß Jesus 232
Nicht jeder Glaubenswechsel ist Religionswechsel und Religionsverleugnung 235
Hoher Werth des Christenthums 237
Das Christenthum darf mit der Religion selbst nicht verwechselt werden 238
Der Mensch kann in allen Religionen selig werden 239
Vorzüge des Christenthums in Hinsicht der Seligkeit 240
Einwürfe dagegen 241
Glaubenswechsel und Glaubensvereinigung 248
Welcher Glaube wird zuletzt siegen? 254
Unvergänglichkeit des Christenthums 256
Veränderlichkeit des Christenthums 257
Kann Jemand ein Christ seyn, ohne die zufälligen Lehren des Christenthums zu glauben und zu befolgen? 259
Irreligion 261
Unglaube 263
Verschiedene Arten des Unglaubens 264
Schädlichkeit des Unglaubens 266
Könnte wohl ein Staat aus lauter Atheisten bestehen? 268
Was zeigt der Unglaube in der Bibel an? 270
Kann der Unglaube immer zugerechnet werden? daf.
Theoretischer und praktischer Unglaube 272
Praktischer Unglaube ist häufiger; zweierlei Arten desselben 273
Der praktische Unglaube ist, nach der Bibel, eine Art der Abgötterei 274
Unglaube und Atheisterei darf mit Freigeisterei nicht verwechselt werden daf.
Aberglaube 275
Der Aberglaube erniedrigt den Menschen, und hat traurige Folgen 277
Ist der Aberglaube oder der Unglaube am bedenklichsten? 278

Laulichkeit in der Religion S. 282
Gleichgültigkeit in der Religion (Indolenz) 283
Die Laulichkeit in der Religion ist häufiger, als die Gleichgültigkeit gegen sie daſ.
Ursprung der Laulichkeit und Gleichgültigkeit gegen die Religion 284
Geist des gegenwärtigen Zeitalters in dieser Hinsicht 285
Schwärmerei 287
Enthusiasmus, Fanatismus daſ.
Bigotterie a) aus Schwärmerei 288
b) aus Scheinheiligkeit 289
c) aus guter Absicht daſ.
Heuchelei a) im Reden 290
b) im Handeln; diese ist die allgemeinste und schädlichste 292
Schädlichkeit der Heuchelei in Vergleichung mit dem Unglauben daſ.
Wäre es, bei den vielen Mißbräuchen der Religion, nicht besser, die Menschen hätten gar keine Religion? 293
Die Religion ist allezeit wahr, und eine falsche giebt es nicht 296
Es giebt nur Eine Religion daſ.
Die Religion ist unveränderlich und unvergänglich 297
Hat die Religion in unsern Tagen zu- oder abgenommen? daſ.
Ist die Religion bloß Mittel, oder auch Zweck, Selbstzweck? 302
Ist die Religion höchster und letzter Zweck? 305
Wird die Tugend durch die Religion nicht unrein, und verliert einen Theil ihres Werthes? 307
Jeder Mensch muß Religion haben 308
Er muß aber auch Religion beweisen 309
Der Mensch muß auch einen Religionsglauben haben 310
Ist die Religion so alt, als die Welt, und wie entstand sie nach und nach? 311
Welche Religion war die erste in der Welt, und welche wird die letzte seyn? 315
Die natürliche Religion wird, wie sie die erste in der Welt war, auch die letzte seyn daſ.
Wird es aber auch gut seyn, wenn der Offenbarungsglaube wegfällt? 316
Die natürliche Religion ist die würdigste und wohlthätigste daſ.
Kann der Mensch ohne Religion seine Bestimmung erreichen? 319
Hohe Meinung der Weltweisen der Vorzeit von der Religion 324

Tugendpflichten.

Tugend a) in etymologischer Bedeutung S. 326
b) in moralischer Bedeutung 327
Wie unterscheidet sich die Tugend von der Heiligkeit? daſ.
Ist die Tugend eine Fertigkeit im Guten? 329
Die Tugend, als moralische Beschaffenheit, kommt in der Bibel nicht vor; sie gedenkt bloß einzelner Tugenden oder guter Handlungen 330
Biblische Benennungen der Tugend daſ.
Gemäßigte Forderung der Bibel von der Tugend 331
Unvollkommenheit der menschlichen Tugend, nach der Bibel daſ.
Beantwortung der Einwürfe gegen eine unvollkommene Tugend 337
Streben nach sittlicher Vollkommenheit daſ.
Mönchstugend taugt nichts 338
Aengstliche Tugend scheint die Bibel zu fordern; daſ.
will sie aber nicht, sondern eine frohe Tugend daſ.
Uebersp annte Begriffe einer reinen Tugend 339
Wie reine Tugend möglich ist? 341
Ob sie auch mit Streben nach Wohlseyn bestehen kann? daſ.
Was mit der reinen Tugend streite? 344
Zu geringe Forderung der Tugend 345
Sie ist a) nicht in einen bloßen guten Willen zu setzen daſ.
b) auch nicht in ein gutes Herz, als bloßes Gefühl fürs Gute 346
Ist es bei der Tugend genug, nur von Lastern frei zu seyn? 347
Die Tugend ist nicht bloß Menschenliebe, sondern auch Selbstachtung und Selbstbeherrschung 349
Ist die Tugend nicht vielleicht ein bloßer Eigennutz? 350
Unterschied der Tugend und Sittlichkeit 353
Unterschied der Sittlichkeit und Sitten 354
Die Tugend wird auch Weisheit genennt 356
Unterschied der Tugend und Weisheit daſ.
Die Tugend wird auch Klugheit genennt 359
Unterschied der Tugend und Klugheit daſ.
Unterschied der Weisheit und Klugheit daſ.
Was ist ein guter, weiser und kluger Mensch? 360
Ein guter Mensch ist auch ein religiöser Mensch 361
Ein guter Mensch ist auch ein weiser Mensch 362
Ein kluger Mensch kann tugendhaft und lasterhaft seyn daſ.
Sind die Menschen besser oder schlechter geworden? daſ.
Wirklichkeit der Tugend 375
Kann die Tugend gelehrt werden? 377

Ist die Tugend eine unmittelbare Wirkung der sittlichen Bildung, oder muß auch die religiöse noch hinzukommen? S. 377
Einfluß der Religion auf die Tugend 378
Allgemeinheit der Tugend 379
Die alten christlichen Theologen leiteten die Tugend von der Religion, besonders der christlichen, ab daf.
Grade der Tugend 381
Hoher Werth der Tugend 384
Religiöse Tugend 388
Aussprüche heidnischer Philosophen von der Tugend und ihrem Werthe daf.
Urtheile der Kirchenväter und anderer christlicher Lehrer nach ihnen über die Tugend 391
Aussprüche der Kirchenväter über die Tugend 392

Allgemeine Pflichten der Tugend 394
Selbstachtung und Selbstliebe daf.
Die Selbstachtung ist der Grund aller Tugenden 395
Wie beweist sich die Selbstachtung? daf.
Wie beweist sich die Selbstliebe? daf.
Wie sah man vor der kritischen Philosophie die Selbstliebe an? 396
Wie pflegte man die Selbstachtung anzusehen? 396
Wie nöthig und wichtig es sey, die Selbstachtung von der Selbstliebe zu unterscheiden; daf.
Doch schließt die Selbstachtung auch Selbstliebe in sich daf.
Werth der Selbstliebe 397
Was ist Selbstliebe nicht? daf.
Was ist sie? daf.
Die Selbstliebe kann mit der Selbstachtung bestehen 398
Auch die Weltliebe kann mit der Tugend bestehen, wenn sie in Schranken bleibt daf.
Nothwendige Verbindung der Selbst- und Weltliebe mit der Tugend 40
Menschenachtung und Menschenliebe ist eine Folge der Selbstachtung und Selbstliebe daf.
Menschenliebe ist nicht Eigennutz 401
Der Maaßstab der Menschenliebe ist die Selbstliebe 404
In wie fern kann man den Nächsten wie sich selbst lieben? daf.

Einleitung.

Die praktiſche Religionslehre *) begreift die ſämmtlichen Pflichten des Menſchen, und die Beförderungsmittel derſelben, in ſich. Und die praktiſche chriſtliche Religionslehre bezieht ſich auf die ſittlichen Vorſchriften und Grundſätze des neuen Teſtaments, die ſich theils von Chriſtus ſelbſt herleiten **), theils von ſeinen Schülern und Apoſteln vorgetragen, und von ihnen weiter ausgebildet worden ſind ***).

Prakt. Religionslehre.

Prakt. chriſtliche Religionslehre.

Sie unterſcheiden ſich von der praktiſchen Religionslehre überhaupt durch einige

Unterſchied der prakt. chriſtlichen Religionslehre überhaupt.

*) Praktiſch, aus πραξις, Handlung, folglich die Handlung betreffend. Praktiſche Religionslehre iſt alſo diejenige, welche unſre Handlungen beſtimmt.

**) Wenn es auch nicht vollkommen gewiß iſt, daß alle die Lehren und Vorſchriften, die, nach dem N. Teſt., Jeſu zugeeignet werden, wirklich von ihm ſind, und daß er ſie ſo und nicht anders ausgeſprochen hat, ſo iſt es doch ſehr wahrſcheinlich, daß ſeine Schüler ſeine Ausſprüche ſorgfältig aufgefaßt und geſammelt haben. Sie zeichnen ſich auch gröſtentheils ſo aus, daß ſie einen groſen Mann und einen ſeltenen Geiſt verrathen, und die eigenen Reden und Ausſprüche der Apoſtel ſtehen ihnen weit nach. Wenigſtens iſt der Geiſt ſeiner Lehre in ihnen ausgeſprochen.

***) Welches beſonders die Pauliniſchen Briefe beweiſen; und es wäre zu wünſchen, daß er weniger dogmatiſirt, und ſeine jüdiſche Gelehrſamkeit und Dialektik nicht an ſo vielen Orten eingeflochten hätte.

singuläre Vorschriften und Verordnungen, z. B. der Taufe und des Abendmahls *), abgesehen von jener gänzlichen Resignation auf irdische Güter **), von jener unbegrenzten Freigebigkeit und Nachgiebigkeit ***), und von jener symbolischen Handlung des Fußwaschens ****), welche Vorschriften als Lokalgebote und sinnbildliche Vorstellungen einer ausgezeichneten Selbstbeherrschung, Güte, Liebe und Demuth anzusehen sind.

Besonderer Unterschied derselben.

Besonders aber unterscheidet sie sich durch den verlangten Glauben an Jesus, als göttlichen Gesandten, und durch eine seiner hohen Würde angemessene Verehrung, die der göttlichen zwar nicht gleich, doch ähnlich seyn soll ***); und durch die Motive oder Bewegungsgründe, die von dem erklärten Willen Gottes und Jesus, von der Liebe Beider zu den Menschen, und der Menschen zu ihnen, und von der Hoffnung einer künftigen ihrem moralischen Verhalten gemäßen Vergeltung, hergenommen sind ******).**

Die prakt. christliche Religionslehre ist positiv und vernunftmäßig.

Die praktische christliche Religionslehre ist also zwar positiv *****), aber doch auch**

---

*) Diese Vorschriften sind zwar nicht an sich moralisch, aber sie haben doch einen moralischen Zweck, und können in dieser Hinsicht als moralisch angesehen werden.

**) Matt. 19, 29. Mark. 10, 29.

***) Matt. 5, 39. 40. Luk. 6, 29.

****) Joh. 13, 14.

*****) Ueberall schreiben die Apostel Gott die höchste Verehrung zu. Siehe meine Kritik des kirchlichen Lehrbegr.

******) Von allem diesem siehe unten.

*******) Positiv zeigt hier das göttliche Ansehn derselben an, oder eine Lehre, die von Gott gegeben und festgesetzt

vernunftmäßig (moralisch), und verlangt den Gebrauch der Vernunft *), und es lassen sich alle Religionslehren, die singulären ausgenommen, aus der Vernunft herleiten; ob sie gleich nicht rein vernunftmäßig, sondern populär und den Volksbegriffen angemessen ist **).

Sie ist nicht rein vernunftmäßig.

Auch ist sie von der theoretischen Religionslehre nicht getrennt, sondern mit ihr verbunden, und von ihr abhängig, und nicht sowohl auf die Aussprüche der praktischen Vernunft, als vielmehr auf den Willen Gottes, gebauet, und gewinnt dadurch bei dem Volke ein besonderes Ansehn.

Sie ist von der theoretischen Religionslehre nicht getrennt, sondern mit ihr verbunden und von ihr abhängig.

Die praktische Religionslehre gründet sich unmittelbar ***) auf Sittlichkeit ****) (Moralität), welche überhaupt das Vermögen frei zu handeln, oder sich nach eigener Wahl sowohl zum Guten als zum Bösen zu bestimmen, bezeichnet. Daher sittlich (moralisch) gut, und sittlich (moralisch) böse.

Der Grund der prakt. christl. Religionslehre ist Sittlichkeit.

(von ponere, setzen), nicht willkührlich, sondern mit Weisheit gegeben ist.

*) Joh. 5, 39. 1 Thess. 5, 21. 1 Joh. 4, 1. Die Stelle 2 Kor. 10, 5. ist, wenn sie richtig übersetzt wird, nicht wider sondern für den Vernunftgebrauch in der Religion. Und wie oft bedienen sich nicht Jesus und seine Schüler in ihren Vorträgen der Vernunftgründe und Schlüsse?

**) Eine wahre Volksmoral, die mehr nach dem sinnlichen Interesse als nach der Pflicht des Menschen gebildet ist.

***) Auf sie gründet sich auch die theoretische Religionslehre, aber mittelbar, durch die praktische.

****) Von Sitten, mores.

Der Erkenntnißgrund des Guten und Bösen ist die Vernunft.

Das Gute und Böse kann nur durch die Vernunft erkannt werden, welche allgemeine Begriffe bildet und den Werth der Dinge bestimmt. Was die Vernunft für gut erkennt, das will sie auch, und schreibt daher vor, was wir thun und unterlassen sollen. Sie giebt uns also Gesetze *), nach welchen wir uns richten sollen, ohne uns zu zwingen, sondern überläßt es unsrer Freiheit, ob wir nach den Gesetzen handeln wollen oder nicht. Müßten wir nach den Gesetzen handeln, so wären wir nicht frei, und unsre Handlungen hätten keinen sittlichen Werth.

Allgemeiner Begriff der Sittlichkeit.

Die Sittlichkeit überhaupt muß also ein Vermögen seyn, sowohl nach Vernunftgesetzen als auch gegen dieselben zu handeln, die gebotene Pflicht zu erfüllen oder unerfüllt zu lassen, sich zum Guten oder zum Bösen zu bestimmen. Nach diesem Begriffe besitzen alle Menschen Sittlichkeit, deren Vernunft wenigstens so weit gebildet ist, daß sie ihnen Gesetze ihres freien oder moralischen Verhaltens vorschreiben kann.

---

*) Gesetz überhaupt ist eine Vorschrift, nach welcher etwas geschehen soll; entweder aus Vernunftgründen (Naturgesetz, Moralgesetz, göttliches Gesetz, weil die Vernunft das Erhabenste des Menschen ist, und allgemein gebietet, und als Gottes Stimme zu den Menschen spricht); oder aus Verstandesgründen, Klugheitsgründen, aus Politik, Konvenienz, Vertrag, Verabredung — (willkührliches Gesetz, positives, bürgerliches, politisches, menschliches Gesetz). Natur- und Moralgesetze sind allgemein verpflichtend, unerläßlich und nothwendig, vollkommne oder unvollkommne Gesetze, daher vollkommne und unvollkommne Pflichten, z. B. Gerechtigkeit, Güte.

Besonderer Begriff der Sittlichkeit.

Im besondern und vorzüglichen Sinne bezeichnet Sittlichkeit die freie gesetzmäßige Handlungsweise, oder die Kraft und Stärke der Seele, ihre Gesinnungen und Handlungen (Sitten, Betragen, Benehmen) den Vernunftgesetzen gemäß einzurichten. Nach diesem Begriffe ist Sittlichkeit und Tugend (als Beschaffenheit der Seele) einerlei. Daher die Ausdrücke: er ist ein sittlicher Mensch, er handelt sittlich. Das Gegentheil davon ist unsittlich, unmoralisch. Wer in diesem Sinne frei ist, genießt der wahren Freiheit, denn er ist frei von der Macht der Sinnlichkeit, und handelt nach Vernunft (vernünftig), selbstständig, nach freier Wahl, nach Gründen, wahren Gründen *).

Die Sittlichkeit gründet sich auf Freiheit, die aber durch tausend Dinge eingeschränkt ist.

Die Sittlichkeit gründet sich also auf Freiheit, die aber durch tausend Dinge eingeschränkt ist, von welchen der Mensch in seinen Vorstellungen, Grundsätzen und Handlungen abhängt. Eine uneingeschränkte Freiheit läßt sich nur im höchsten moralischen Wesen denken, das keinem Irrthume und keiner Täuschung ausgesetzt ist. Gleichwohl wird der Mensch sich immer als den Urheber seiner Handlungen ansehen, sie billigen oder mißbilligen, Belohnungen oder Strafen erwarten, nachdem sie gut oder böse sind. Denn er selbst hat sie unternommen, und die Umstände konnten ihn wohl reitzen, aber nicht nöthigen, so oder anders zu handeln, und er ist nicht vermögend, zu bestimmen, welchen Antheil daran er selbst, oder die Umstände, haben; und wenn er auch

*) Nach Scheingründen handelt auch der Unsittliche.

nach seiner Lage, oder nach seinem Temperamente, sich entschuldigen oder rechtfertigen will, so sagt ihm doch ein geheimes Gefühl, daß er Unrecht gethan habe. Die Zurechnung bleibt also immer nach seinem innern Gefühl, und nur der Allwissende kann bestimmen, wie viel der freie Wille an der Handlung Antheil hat oder nicht. Und eigentliche Belohnungen und Strafen finden nicht Statt; denn Belohnungen setzen Verdienst voraus, das wir bei Gott nicht haben, und Strafen Beleidigungen, die sich bei Gott nicht denken lassen. Die sogenannte Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen ist bloß wohlthätige Einrichtung der Natur zur Ermunterung auf der einen Seite, und zur Abschreckung auf der andern. Jene ist freiwilliges Geschenk, und diese weises und heilsames Korrektionsmittel, zum Besten der Menschen, und Beides ist Wohlthat. Und da sich der Mensch doch immer einer gewissen Einwilligung in die Handlung bewußt ist, (und ohne Einwilligung kann er sie als die seinige nicht ansehen und spricht sich selbst frei, z. B. bei Fehlern und Vergehungen aus Unbedachtsamkeit und Uebereilung,) so sieht er auch die natürlichen Folgen derselben, oft auch die unangenehmen Zufälle des Lebens, als Belohnungen und Strafen an, und imputirt sich also die Handlung.

Nachtheilige Folgen können aus dieser Theorie oder Vorstellung für die bürgerliche Gesellschaft nicht gezogen werden, die es mit den Handlungen und nicht mit den Gesinnungen zu thun hat, nicht diese sondern jene belohnt oder bestraft, und nicht Moralität sondern Legalität zum eigentlichen Zwecke hat. Denn

wenn sie auch auf Moralität Rücksicht nimmt, so geschieht es nur beiläufig, und in der Absicht, jene um so mehr zu befördern. Vielmehr wird durch diese Theorie Nachsicht und Schonung befördert, und das lieblose Absprechen und Richten der Menschen verhindert.

Beantwortung verschiedener Fragen in Ansehung der Sittlichkeit.

Ueberhaupt lassen sich in Ansehung der Sittlichkeit verschiedene Fragen aufwerfen: ob sie für sich selbst bestehe, und von der Glückseligkeit unabhängig sey? Ob sie früher sey, als die Handlung, die man sittlich nennt, und von der sie ihren Nahmen hat. Ob das Gefühl von Sittlichkeit oder von Glückseligkeit vorausgehe? Und ob das Gefühl von Sittlichkeit nicht selbst eine Art der Glückseligkeit sey? Sittlichkeit ist Achtung gegen das Vernunftgesetz, und Handlungsweise demselben gemäß. In so fern besteht sie für sich selbst. Sie beschäftigt sich mit dem Gesetze, beweist ihm die schuldige Verehrung, sucht es zu erfüllen, und ist lautere Thätigkeit in Beziehung aufs Gesetz. Die Glückseligkeit hingegen verhält sich bloß leidend, geniesst und empfindet die Freude und Zufriedenheit, die aus der Sittlichkeit entspringt, und sie hat also, als Folge derselben, keinen Einfluß auf sie. Die Sittlichkeit erzeugt die Glückseligkeit, sie ist die Ursache, und diese die Wirkung, sie gehe voraus, diese folgt, und es giebt keine Glückseligkeit ohne Sittlichkeit. Aber ob es eine Sittlichkeit ohne Glückseligkeit geben könne? das ist die große Frage. Sittlichkeit ist doch eine bloße Benennung einer gewissen Art von Handlungen, und wenn diese Handlungen nicht wären, so gäbe es auch keine Sittlichkeit. Diese Hand-

lungen ſtimmen mit dem Vernunftgeſetz überein. Aber das Vernunftgeſetz, das etwas gebietet und zur Pflicht macht, muß einen Grund haben, warum es etwas gebietet. Dieſer Grund kann nichts anders ſeyn, als die Erhaltung und Vervollkommnung der menſchlichen Kräfte, und anderer mit dem Menſchen verwandter lebendiger Weſen, und die Beförderung des daraus entſpringenden Wohlſeyns. Alles, was dazu beiträgt, will die menſchliche Vernunft, weil ſie ſich ſelbſt liebt und zu erhalten und zu vervollkommnen ſtrebt. Sie gebietet alſo Handlungen, weil ſie gut ſind und zu jenem Zwecke beitragen. Solche Handlungen nennt ſie, recht, Pflicht, weil der Menſch dazu verbunden iſt, und dieſe Handlungsweiſe ſelbſt nennt ſie Sittlichkeit. Liegt da nicht zuletzt die Glückſeligkeit zum Grunde und geht der Sittlichkeit voran? — Und iſt Sittlichkeit als Achtung gegen das Vernunftgeſetz nicht ſelbſt eine Art von Glückſeligkeit? Iſt Achtung nicht Empfindung, angenehme Empfindung, Schätzung des Werthes? Schließt dies nicht Wohlgefallen, Freude, Glückſeligkeit ein? Und würde man wohl das Geſetz achten, welches etwas Böſes und Schädliches gebieten wollte? Alles bezieht ſich alſo auf die Wohlthätigkeit des Geſetzes, daraus entſteht erſt Achtung, Pflicht, Recht. Und ſo geht der Glückſeligkeitsbegriff dem Sittlichkeitsbegriffe voran. Und welches Gefühl regt ſich zuerſt im Menſchen? Iſt es nicht das Glückſeligkeitsgefühl? Und wenn es Handlungen zum Gegenſtande hat, die gemeinnützig ſind, ſo geht es in Achtung über. Und wenn alſo die Vernunft die Pflicht will, ſo will ſie ſie nicht als Pflicht (denn Pflicht iſt ja

ein bloßer Begriff), sondern als Handlung, die sie für gut und pflichtmäßig hält. Pflegt man aber nicht zu sagen: man muß seine Pflicht thun, um der Pflicht willen? Ja, aber man versteht hierunter nicht den Begriff der Pflicht, oder die Benennung der pflichtmäßigen Handlung, sondern die pflichtmäßige Handlung selbst. Aber empfindet nicht auch schon das Kind Recht und Pflicht, ehe es sich noch Glückseligkeit denkt, und ehe es weiß, ob eine Handlung gut und wohlthätig sey, oder nicht? Aber so hat man es doch gewiß schon auf wohlthätige Handlungen aufmerksam gemacht, und diese Recht und Pflicht genannt; daher jenes Gefühl; und so lange man dasselbe auf bestimmte Handlungen noch nicht aufmerksam gemacht hat, regt sich auch jenes Gefühl noch nicht.

Hebt aber diese Theorie von Sittlichkeit nicht die Sittlichkeit selbst auf? Ist dann Sittlichkeit nicht Eigennutz? — Ist das Eigennutz, wenn ich das Beste der Menschheit will? — Aber so wird ja die Sittlichkeit zur Dienerin der Glückseligkeit, und würdigt sich also unter sie herab? Nein, nicht Dienerin, sondern Schöpferin der Glückseligkeit ist sie. Man muß nur Glückseligkeit vom Glücke oder vom sinnlichen Wohlseyn unterscheiden. Sittlichkeit erzeugt nicht Glück, und nicht immer sinnliches Wohlseyn, sondern Glückseligkeit, und so ist Glückseligkeit ihre Tochter, und sie ist die Mutter, und verdient also geehrt zu werden. Und nur die Handlung kann man ehren und achten, den Genuß nicht, den kann man lieben, ob man gleich die Handlung nur in so fern achten kann als sie gut ist und Glückseligkeit befördert. Ich gebe es zu, daß

der Begriff von Sittlichkeit ursprünglich in unsrer Natur liegt, eben sowohl, als der Begriff von Glückseligkeit, und daß das Gefühl der Achtung ganz etwas anders ist, als das Gefühl der Liebe. Aber die auf beide Gefühle gegründeten Begriffe sind doch bloß leere Begriffe, so lange sie sich noch auf keine Handlungen beziehen, bloße Denkformen, die man weder achten noch lieben kann, die Handlung achtet und liebet man. Aber die Formen müssen da seyn und womit erfüllt werden, und dies sind die Handlungen bei der Sittlichkeit, und die Gemüsse bei der Glückseligkeit.

Die Sittlichkeit bezieht sich auf Vernunft- oder Sittengesetze. Der Inbegriff dieser Gesetze heißt, Moral, Sittenlehre, Pflichtlehre, Tugendlehre. Im weitesten Sinne faßt die Sittenlehre alle Pflichten, sowohl gegen Gott, als auch gegen uns selbst, und andere Menschen und Geschöpfe in sich. Im engern Sinne enthält sie bloß die Pflichten gegen uns und Andere, und da ist sie eigentliche Tugendlehre. Im engsten Sinne, begreift sie die gesellschaftlichen (konventionellen) Pflichten des Schicklichen, Anständigen und Löblichen in sich, und da ist sie Anstandslehre, Klugheitslehre, Lebensweisheitslehre. Wir nehmen hier das Wort im weitesten Sinne, indem wir von dem praktischen Theile der Religion reden, die alle jene Pflichten gebietet, und von der wir die Pflichten gegen Gott (die eigentlichen Religionspflichten) nicht ausschließen dürfen, weil die Religion sich mit Gott und seinem Willen beschäftiget, und die

Moral oder Sittenlehre im weitesten Sinne;

im engern Sinne:

im engsten Sinne.

Sitten- und Pflichtlehre also auch in Beziehung auf Gott genommen wird.

Die Sittenlehre setzt also ein Sittengesetz voraus, das uns lehrt, wie wir unsre freien Handlungen vernunftmäßig einrichten sollen. Die Sittenlehre setzt ein Sittengesetz voraus.

Dieses Gesetz liegt in unsrer vernünftigen Natur, oder in der Kraft der Vernunft, sich selbst Gesetze geben zu können. Ihr allgemeines Gesetz ist: handle vernünftig; achte die Vernunft und folge ihr; siehe zu, daß du in deinen Handlungen mit dir selbst übereinstimmst, handle gut, handle gemeinnützig, suche das Beste der Menschheit. — Diese Gesetzgebung der Vernunft aber zeigt sich nicht eher, als bis diese entwickelt ist, und sich selbst als eine denkende und wollende Kraft erkennt, und allgemeine Begriffe von sich und andern Dingen erlangt hat. Das Sittengesetz liegt in unsrer Natur. Allgemeines Sittengesetz.

Die Vernunft strebt nach Erhaltung ihrer selbst, nach Entwickelung ihrer Kräfte, und nach Harmonie derselben. Sie strebt also auch zugleich nach Erhaltung und Vervollkommnung alles dessen, was dazu beiträgt. Dahin gehört zunächst ihr Körper, in und durch den sie wirkt; dann alles das, was den Menschen umgiebt und in seine Erhaltung und Bildung Einfluß hat; vorzüglich die Menschen, welche gleiche Vernunft und gleichen Zweck mit ihr haben, und die sie nicht verachten und vernachlässigen kann, ohne sich selbst zu verachten und zu vernachlässigen. Ihr oberstes Gesetz ist also: erhalte deine Kräfte und bilde sie aus; Die Vernunft strebt nach Erhaltung ihrer selbst, nach Entwickelung ihrer Kräfte, und nach Harmonie derselben. Oberstes Gesetz der Vernunft.

gieb ihnen eine zweckmäßige Richtung; laß die höhern Kräfte die niedern leiten und Verstand und Vernunft über die Sinnlichkeit herrschen; und wie du dich vernünftiger Weise behandelst oder von Andern behandelt seyn willst, so behandele auch sie *). Alles, was zur Erhaltung, Entwickelung, Ausbildung und zweckmäßigen Anwendung ihrer, und anderer mit ihr verbundener Kräfte dient, nennt sie recht, gut, edel, Pflicht **); und macht sich also das Gesetz: handle recht, gut, edel, pflichtmäßig; oder, handle so, daß deine und anderer Menschen und Geschöpfe Kräfte, so viel als möglich ist, erhalten, entwickelt, ausgebildet und zweckmäßig angewendet werden.

Das Sittengesetz giebt sich die menschliche Vernunft selbst.

Das Sittengesetz kann also der menschlichen Vernunft nicht von außen gegeben

*) Kant sagt: thue alles aus Achtung gegen das Vernunftgesetz; der Stoiker: mache das höchste Gut (honestum, virtus) zu deiner letzten Absicht; der Akademiker: lebe der Natur gemäß; Plato: befolge die Vorschriften der Vernunft, und achte das Vernunftgesetz, als das höchste, um der Vernunft willen. Den obersten Grundsatz der kritischen Philosophie kann man auch so ausdrücken: handle vernunftmäßig, oder so, daß deine Handlungsweise von der Vernunft gebilligt werden kann.

**) Recht überhaupt ist, was nach einer gewissen Regel geschieht; im moralischen Sinne, was nach Vernunftgesetzen geschieht, ihnen wenigstens nicht widerspricht; gut, was zur Vollkommenheit und Glückseligkeit beiträgt; edel, was sich in sittlicher Güte auszeichnet; Pflicht, was nach den Gesetzen geschehen soll.

werden, sie giebt es sich selbst. Auch Gott kann ihr kein anderes Gesetz geben, als das sie sich selbst giebt. Das göttliche Gesetz und das Vernunftgesetz (Naturgesetz, Moralgesetz, Sittengesetz) *), ist eins, und die Vernunft kann kein Gesetz als göttlich erkennen, das nicht vernünftig, das heißt, wahr und gut ist, und als ein solches von ihr erkannt wird. Denn ein Gesetz ist nicht darum vernünftig, wahr und gut, weil es ein göttliches ist, oder für ein göttliches gehalten wird, sondern es ist darum ein göttliches, weil es vernünftig, wahr und gut ist, und dafür erkannt wird.

Das Sittengesetz ist also ein Vernunftgesetz, oder auch, wie man es zu nennen pflegt, ein Naturgesetz (natürliches Gesetz), das in der vernünftigen Natur des Menschen liegt, und das jede Vernunft ausspricht, im Heiden wie im Christen, im Juden wie im Muhamedaner, es ist ein allgemeines Gesetz, das alle Menschen verbindet. Röm. 2, 14. 15. Wenn selbst Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur nach dem Gesetze handeln, so sind sie, ohne jenes Gesetz, sich selbst Gesetz, und beweisen dadurch, daß ein Gesetz ihrem Gemüthe eingeprägt ist, indem ihr Gewissen, und die sich wech-

*) Der Ausdruck, Sittengesetz, ist nicht ganz passend, denn er führt auf den Begriff der Sitten, oder der äußern Handlungen, da er doch die innern, oder die Gesinnungen, mit einschließen soll. Es sollte vielmehr heißen: Sittlichkeitsgesetz, und so auch nicht Sittenlehre, sondern Sittlichkeitslehre.

gegenseitig anklagenden und losſprechenden Gedanken ſie (vom Recht und Unrecht) belehren *).

Unmittelbare Geſetze Gottes giebt es alſo nicht. Denn Gott kann nicht anders zu den Menſchen reden, als durch ihre Vernunft **), wodurch ſie vermögend ſind, das Gute und Böſe zu erkennen. Und wenn ihr etwas unmittelbar geoffenbart würde, ſo müßte es doch vernunftmäßig ſeyn, um von ihr als vernünftig, als wahr und gut erkannt zu werden, indem der Menſch keinen andern Probierſtein der Wahrheit hat, als die Vernunft.

Unmittelbare Geſetze Gottes giebt es nicht.

Alle Vernunftgeſetze ſind moraliſch, denn ſie betreffen den Gebrauch der menſchlichen Freiheit, und ſind alſo nothwendig, allgemein und unerläßlich, z. B. morde nicht, raube nicht, verläumde nicht, ſey gerecht, ſey billig, ſey gütig, ſey mäßig ꝛc.

Die Vernunftgeſetze ſind moraliſch.

Die übrigen Geſetze, die bloß nach Zeit, Ort und Umſtänden gegeben ſind, und das Wohlſeyn,

---

*) Das Wort, תורה, νομος, kommt in dieſem Sinne in der Bibel nicht vor, wo es bloß, außer den übrigen bekannten Bedeutungen, das moſaiſche Geſetz, oder auch einzelne ausdrückliche Gebote Gottes bezeichnet, welches Geſetz aber das natürliche mit einſchließt, dahin man vorzüglich die zehn Gebote (mit Ausnahme des dritten, als Sabbathsgebot) zu rechnen pflegt. Φυσις, Natur, ſteht hier dem νομος entgegen, und bezeichnet das Naturgeſetz.

**) Was wir hier der Vernunft zuſchreiben, das ſchreibt die Bibel dem Gewiſſen zu. Siehe die angeführte Stelle, Röm. 2, 14. 15. und Röm. 9, 1. 2 Kor. 1, 12.

den Wohlstand und Flor gewisser Völker und Gesellschaften, oder auch bloß gewisse Vortheile und Annehmlichkeiten des gesellschaftlichen Lebens betreffen, sind positiv *), willkührlich, menschlich, und verbinden nicht allgemein, sondern nur diejenigen, die zu diesen Völkern und Gesellschaften gehören, oder denen sie gegeben sind; ob gleich nicht absolut und streng, wie die Natur- oder Moralgesetze; und sie dürfen diesen, wenn sie verbinden sollen, nicht entgegen seyn; denn die Natur hebt alle konventionellen Gesetze auf, so bald sie ihr zuwider sind, und sie können sich auch nicht lange in ihrer Gültigkeit erhalten, weil die Natur stärker ist, als die Gewohnheiten. Zu diesen positiven Gesetzen rechnen wir alle kirchlichen, bürgerlichen und Landesgesetze, als solche, auch diejenigen, die geschlossene Gesellschaften sich selbst, ihren besondern Zwecken gemäß, geben. Z. B. feiere Sonn- und Festtage, entrichte deine bestimmten Abgaben, beweise die gewöhnlichen Zeichen der Höflichkeit und Wohlanständigkeit, und richte dich nach den unschuldigen Sitten und Gebräuchen deines Vaterlandes oder deiner Mitbürger.

Positive Gesetze.

Was wir nach den Gesetzen thun oder unterlassen sollen, heißt Pflicht *). Sobald wir eine Handlung mit Wohlgefallen für recht und mit Miß-

Pflicht.

*) Kant unterscheidet pflichtmäßige Handlungen von solchen, die aus Pflicht geschehen. Jene stimmen äußerlich mit dem Gesetze überein, und werden im objektiven Verstande auch Pflichten genannt; diese stimmen innerlich mit dem Gesetze überein, und sind sittlich gute Handlungen.

fallen für unrecht erkennen, so nennt man dies das moralische Gefühl. Wie es nemlich angeborne sinnliche Gefühle giebt, so giebt es auch angeborne geistige Gefühle. Diese erwachen aber nicht eher, als mit der Vernunft. Sie dienen zur Stärkung und Belebung des Urtheils, und geben dem Willen ein Interesse an der Sache, und machen, daß er sich für das moralische Gute entschließt. Ohne dieses Gefühl würde ihm der eigene innere Antrieb zu moralischen Handlungen fehlen.

Moralisches Gefühl.

Die Pflicht oder Verbindlichkeit zu einer Handlung ist allemal auch mit einer Zurechnung (imputatio) verbunden, so fern wir uns als Urheber der Handlung ansehn, sie billigen oder mißbilligen, Belohnung oder Strafe erwarten, nachdem sie rechtmäßig ist oder nicht; welche Zurechnung in Beziehung auf das höchste moralische Wesen als eine göttliche Zurechnung angesehn wird, und jenes Urtheil ungemein verstärkt. Röm. 4, 7. 8. Hebr. 10, 31. Matt. 18, 6, 7. Man pflegt dieses Urtheil auch das Gewissen zu nennen, oder das Bewußtseyn unsrer rechtmäßigen oder unrechtmäßigen Handlungen, (es sey nun in Beziehung auf Gott und seinen Willen *),

Zurechnung.

Göttliche Zurechnung.

Gewissen.

*) Es scheint bei dem Gewissen allemal ein geheimer Gedanke an Gott zum Grunde zu liegen, von dem wir etwas hoffen oder fürchten; denn unsre Vernunft würden wir weniger scheuen, die, ausser ihrem Urtheil, uns weder helfen noch schaden kann. Und wenn wir auch keine Religion haben, oder haben wollen, so hat doch die Erziehung jenen Gedanken an Gott, und die damit verbundene Hoffnung und Furcht schon in uns gepflanzt.

oder bloß auf das Gesetz der Vernunft), und der damit verbundenen Belohnung und Strafe, und es in ein reines, gutes und böses einzutheilen; Röm. 2, 15. 1 Tim. 1, 19. 1 Petr. 3, 16. Sir. 14, 2. welches aber nur in Beziehung auf die herrschende Gesinnung des Menschen, und auf fortgesetzte Untugenden und Laster, von denen er entweder frei, oder denen er ergeben ist, genommen werden kann, weil kein Mensch ganz rein, ganz tugendhaft und lasterhaft ist. Daher giebt es auch kein durchaus reines und gutes, und kein durchaus unreines und böses Gewissen, sondern eine Mischung von Beiden, und niemand kann und darf auf sein gutes Gewissen stolz seyn. Denn wer thut wohl so viel Gutes, als er kann? Wer thut es immer aus guten Absichten? Wer fehlt nicht oft, bald in Gedanken, bald in Worten, bald in Werken? Und ist nicht auch die Begierde schon Sünde, die sich in allen Menschen regt, und die nicht immer unterdrückt werden kann? Jak. 3, 2. 1 Joh. 1, 8. 10. Den ganzen Unterschied macht hier das mehr und weniger aus. Doch pflegt man nur dem Tugendhaften ein gutes Gewissen, und dem lasterhaften ein böses Gewissen zuzuschreiben, und es kommt hier allerdings auf die herrschende Gesinnung des Menschen an, nachdem sie gut oder böse ist *). Das Bewußtseyn unsrer sittlich guten Handlungen ist mit Freude

Reines, gutes und böses Gewissen.

*) Es ist aber hier im Menschen, wie Ebbe und Fluth, bald ein gutes, bald ein böses Gewissen, nachdem die gute oder böse Gesinnung die Oberhand hat, und auch der Lasterhafte kann bisweilen ein gutes Gewissen haben, wenn eben die gute Gesinnung bei ihm herrscht.

und Hoffnung, und das Bewußtseyn unsrer sittlich bösen Handlungen mit Traurigkeit und Furcht verbunden.

Gewissensbisse.

Daher die Gewissensbisse (morsus conscientiae), Hiob 27, 6. W. der Weish. 4, 20. Sir. 14, 1. u. 2 Kor. 1, 12.

Ist dieses Bewußtseyn auf eine richtige Beurtheilung unsrer Handlungen gegründet, so heißt es ein richtiges Gewissen; im Gegentheil ein irrendes; und ist das Urtheil schwankend, so wird es ein zweifelhaftes Gewissen genannt. Daher jene Bedenklichkeit, Skrupulosität (Scrupulositas, Scrupulus conscientiae): wobei man sich der Handlung so lange enthalten soll, bis man ein richtiges und bestimmtes Urtheil darüber fällen kann. Röm. 14, 23.

Richtiges Gewissen, irrendes, zweifelhaftes, Skrupulosität.

Von einem wachenden und schlafenden Gewissen kann nur dann die Rede seyn, wenn das Gewissen nicht das Urtheil über unsre Handlungen selbst, sondern das Vermögen darüber zu urtheilen, anzeigt. Wir übergehen die Eintheilungen des Gewissens in ein vorhergehendes (conscientia antecedens), und nachfolgendes (conscientia consequens), welche sich bloß auf den Zeitpunkt bezieht, wenn das Urtheil gefällt wird, vor oder nach der Handlung. Daher das anrathende und abrathende Gewissen (conscientia suadens und dissuadens).

Wachendes und schlafendes Gewissen.

Vorhergehendes, nachfolgendes Gewissen.

Anrathendes und abrathendes Gewissen.

Uebrigens ist das Gewissen eine Art von Gesetz, das wir so gut als das Vernunftgesetz beobachten sollen, denn es ist nichts anders, als die auf unsre freien Handlungen angewendete Vernunft, oder der Ausspruch der Vernunft in Beziehung auf das, was wir thun oder unterlassen sollen.

Das Gewissen ist eine Art von Gesetz.

Die Bibel gedenket des moraliſchen Gefühls nicht ausdrücklich, ſie ſchließt es aber in das Gewiſſen ein. Eben ſo wenig ſpricht ſie von der Vernunft als Geſetzgeberin und Erzeugerin des Gewiſſens, ſie ſetzt ſie aber als ſolche voraus, wenn ſie auch den Heiden in der oben angeführten Stelle (Röm. 2, 14. 15.) ein natürliches Geſetz und ein Gewiſſen zuſchreibt, und Röm. 2, 15. ſagt: wer ohne das (moſaiſche) Geſetz ſündiget, wird ohne daſſelbe verloren gehen; und wer gegen das Geſetz ſündiget, wird durch daſſelbe verurtheilt werden. Wo eine Verſündigung iſt, da iſt auch ein Geſetz; und wo ein Geſetz iſt, da iſt auch ein Geſetzgeber. Da ſie nun das bibliſche Geſetz nicht haben, ſo müſſen ſie ſich das Geſetz ſelbſt geben, und wie anders, als durch ihre Vernunft und durch ihr Gewiſſen? Es müßte denn auch ihnen geoffenbart ſeyn; welches aber ebenfalls nicht anders, als durch die Vernunft beurtheilt werden könnte, die allein entſcheiden kann, was wahr und falſch, gut und böſe, recht und unrecht iſt. Ausdrücklich aber leitet die Bibel alle Geſetze von Gott ab, und die Vernunft iſt die bloße Auslegerin derſelben.

Die Bibel ſchließt das moraliſche Gefühl ins Gewiſſen ein.

Die Bibel leitet alle Geſetze von Gott ab.

In den heidniſchen Schriften kommen verſchiedene Stellen vor, welche die Vernunft, die Freiheit, das Geſetz und das Gewiſſen als etwas ſehr hohes, wichtiges und empfehlenswürdiges vorſtellen. Cicero ſagt: was iſt, ich will nicht ſagen im Menſchen, ſondern im ganzen Himmel und auf Erden, göttlicher, als die Vernunft — ſie iſt die Be-

Ausſprüche heidniſcher Schriftſteller von Vernunft, Freiheit, Geſetz und Gewiſſen.

herrscherin und Königin aller Dinge — die Vernunft übertrifft alles — sie lehrt und erklärt, was man thun und vermeiden soll — sie soll unsre Führerin durchs ganze Leben seyn *). — Die Freiheit ist das Vermögen, zu leben, wie man will. Wer lebt aber, wie er will, als wer dem folgt, was recht ist? **) — Das Gesetz ist die höchste Vernunft, welches in die Natur gepflanzt ist, und gebietet, was gethan werden soll, und das Gegentheil verbietet — das Gesetz ist weder durch den Scharfsinn der Menschen ausgedacht, noch eine gewisse Verordnung der Völker, sondern etwas Ewiges, das die ganze Welt regieren soll ***). — Das Bewußtseyn der Rechtschaffenheit ist der gröβte Trost beim widrigen Geschick — schuldlos zu seyn ist die gröβte Beruhigung — das Bewußtseyn eines wohlgeführten Lebens, und vieler gu-

*) Quid est, non dicam in homine, sed in omni coelo atque terra, ratione divinius? — domina omnium ac regina est ratio — ratio est, quae praestat omnibus — ratiò docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit — ratione duce per totam vitam eundum est.

**) Libertas est potestas vivendi, ut velis. Quis igitur vivit, ut vult, nisi, qui recta sequitur?

***) Lex est ratio summa, insita in natura, quae jubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria — lex neque hominum ingeniis est excogitata, nec scitum aliquod populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret.

ten Thaten, ist die angenehmste Erinnerung *).

Die christliche Sittenlehre ist dem Wesen nach von der Sittenlehre der Vernunft nicht verschieden, sondern stimmt aufs freundschaftlichste mit ihr überein. Sie lehrt alle Pflichten, welche die Vernunft lehrt, und leitet sie auch aus Vernunftgründen ab; nur giebt sie ihnen ein größeres Gewicht, daß sie sie als den ausdrücklichen Willen Gottes vorstellt, und aus höhern Motiven herleitet, und den Befehl, den Beifall und die Belohnung Gottes mit zu Bewegungsgründen der Pflicht macht. Von reiner Sittlichkeit weiß sie nichts **), sie ist mehr für die Menschen, wie sie sind, als wie sie seyn sollen, Volkssittenlehre; und eben deswegen auch mit auf Autorität gegründet, positive und übernatürliche Lehre ***). Und wenn sie gewisse Forderungen zu übertreiben scheint, so liegt die Uebertreibung entweder im Ausdrucke, oder in Zeitumständen, die wohl bemerkt werden müssen, und wovon wir in der Folge, bei den speciellen Pflichten, zu reden Gelegenheit haben werden.

Die christliche Sittenlehre ist dem Wesen nach von der Sittenlehre der Vernunft nicht verschieden.

Wodurch unterscheidet sie sich?

Von reiner Sittlichkeit weiß sie nichts,

sie ist positive Lehre.

*) Conscientia (συνειδησις) rectae voluntatis maxima consolatio est rerum incommodarum — vacare culpa maximum solatium est — conscientia bene actae vitae, multorumque bene factorum recordatio jucundissima est.

**) Reine Sittlichkeit, die es die Tugend zum Zwecke hat, und auf Glückseligkeit nicht Rücksicht nimmt.

***) Wenigstens wird sie in den Schriften des N. T. dafür ausgegeben.

Die Sittenlehre der alten Philosophen, die epikurische, stoische, akademische u. peripatetische.

Die Sittenlehre der alten Philosophen ist aus ihren, oder aus andern Schriften, die sie aufgenommen haben, bekannt. Sie hing größtentheils von ihren Begriffen vom höchsten Gut (summo bono, fine bonorum ultimo, extremo bonorum) ab, und war entweder bloße Klugheitslehre, oder überspannte Tugendlehre, oder gemäßigte und menschliche Tugend- und Pflichtlehre, nachdem man das höchste Gut als Epikurer, oder als Stoiker, oder als Akademiker und Peripatetiker, erklärte. Der erste machte das Vergnügen (voluptas) oder eigentlich die Abwesenheit des Schmerzes, woraus das Vergnügen von selbst entspringe, zum letzten Zwecke, und die Tugend zur Dienerin desselben. Der zweite setzte den letzten Zweck in die Tugend (virtus, honestum) und erkannte außer ihr keine Güter. Der dritte und vierte vereinigte Beides, Tugend und Vergnügen, doch so, daß er der Tugend den Vorzug gebe.

[Die Sekte der Epikurer schreibt sich, wie bekannt ist, von jenem Philosophen zu Athen, Epikur, Schüler des Xenokrates und Aristoteles, Nachahmer des Demokrit und Aristipp, her. Ob er gleich das Vergnügen zum letzten Lebenszwecke oder zum höchsten Gute machte, so war er doch selbst sehr mäßig. Er setzte aber das Vergnügen nicht bloß in Sinnengenuß, sondern auch in Geistesgenuß, und gab diesem den Vorzug, weil man mit dem Körper nur das Gegenwärtige empfinde, mit der Seele aber auch das Vergangne und Künftige; und die Tugend hatte für ihn keinen innern, sondern bloß einen äußern Werth, die man, wie er sagte, nicht begehren könne, wenn sie

kein Vergnügen bewirket, und alle Tugenden hätten eine gewisse Beziehung aufs Vergnügen. Bei jedem Vergnügen aber müsse man sich mäßigen, damit es nicht schade und Ueberdruß erwecke. Er hielt also die Tugend nicht für etwas an sich Gutes, sondern bloß für ein Mittel, das Gute, oder das Vergnügen zu befördern; und sah nicht ein, daß die Tugend schon an sich, als etwas Gutes, Schönes und Gemeinnütziges, Vergnügen gewährt. Dieses Vergnügungssystem fand vielen Beifall, und seine Schüler dehnten es auf den gröbern Sinnengenuß aus, den sie gegen den Willen ihres Lehrers für das höchste Gut erklärten. Daher kam seine Philosophie in so übeln Ruf. Sie ist zwar anlockend, und in dem edlern Sinne, in welchem sie ihr Stifter aufstellte, auch für den Geist reizend, aber verderblich, denn sie hebt die Tugend auf, und verwandelt sie in Selbstsucht, und mit ihr zugleich auch alles Tugendvergnügen und alle wahre Glückseligkeit; und das sinnliche Vergnügen selbst geht bei dieser Philosophie verlohren. Denn wer einmal das Vergnügen zu seinem höchsten Gute macht, der erlaubt sich auch alle Mittel dazu, und setzt sich den unangenehmsten Folgen aus, überläßt sich den Begierden, und kann, wenn er auch gern wollte, sie nicht zurückhalten, sobald er sich einmal mit ihnen eingelassen hat. Epikur verlangte zwar, daß man das Vergnügen mit Weisheit genießen sollte, und behauptete, daß nur der Weise es genießen könnte. Aber was ist Weisheit ohne Tugend? Eine bloße Klugheit, die es mit den Begierden in der Folge nicht aushält, sondern zuletzt unterliegen muß, indem die Begierde

Die Sittenlehre der alten Philosophen, die epikurische, stoische, akademische u. peripatetische.

Die Sittenlehre der alten Philosophen ist aus ihren, oder aus andern Schriften, die sie aufgenommen haben, bekannt. Sie hing größtentheils von ihren Begriffen vom höchsten Gut (summo bono, fine bonorum ultimo, extremo bonorum) ab, und war entweder bloße Klugheitslehre, oder überspannte Tugendlehre, oder gemäßigte und menschliche Tugend- und Pflichtlehre, nachdem man das höchste Gut als Epikurer, oder als Stoiker, oder als Akademiker und Peripatetiker, erklärte. Der erste machte das Vergnügen (voluptas) oder eigentlich die Abwesenheit des Schmerzes, woraus das Vergnügen von selbst entspringe, zum letzten Zwecke, und die Tugend zur Dienerin desselben. Der zweite setzte den letzten Zweck in die Tugend (virtus, honestum) und erkannte außer ihr keine Güter. Der dritte und vierte vereinigte Beides, Tugend und Vergnügen, doch so, daß er der Tugend den Vorzug gebe.

[Die Sekte der Epikurer schreibt sich, wie bekannt ist, von jenem Philosophen zu Athen, Epikur, Schüler des Xenokrates und Aristoteles, Nachahmer des Demokrit und Aristipp, her. Ob er gleich das Vergnügen zum letzten Lebenszwecke oder zum höchsten Gute machte, so war er doch selbst sehr mäßig. Er setzte aber das Vergnügen nicht bloß in Sinnengenuß, sondern auch in Geistesgenuß, und gab diesem den Vorzug, weil man mit dem Körper nur das Gegenwärtige empfinde, mit der Seele aber auch das Vergangne und Künftige; und die Tugend hatte für ihn keinen innern, sondern bloß einen äußern Werth, die man, wie er sagte, nicht begehren könne, wenn sie

kein Vergnügen bewirke, und alle Tugenden hätten eine gewisse Beziehung aufs Vergnügen. Bei jedem Vergnügen aber müsse man sich mäßigen, damit es nicht schade und Ueberdruß erwecke. Er hielt also die Tugend nicht für etwas an sich Gutes, sondern bloß für ein Mittel, das Gute, aber das Vergnügen zu befördern; und sah nicht ein, daß die Tugend schon an sich, als etwas Gutes, Schönes und Gemeinnütziges, Vergnügen gewährt. Dieses Vergnügungssystem fand vielen Beifall, und seine Schüler dehnten es auf den gröbern Sinnengenuß aus, den sie gegen den Willen ihres Lehrers für das höchste Gut erklärten. Daher kam seine Philosophie in so übeln Ruf. Sie ist zwar anlockend, und in dem edlern Sinne, in welchem sie ihr Stifter aufstellte, auch für den Geist reizend, aber verderblich, denn sie hebt die Tugend auf, und verwandelt sie in Selbstsucht, und mit ihr zugleich auch alles Tugendvergnügen und alle wahre Glückseligkeit; und das sinnliche Vergnügen selbst geht bei dieser Philosophie verlohren. Denn wer einmal das Vergnügen zu seinem höchsten Gute macht, der erlaubt sich auch alle Mittel dazu, und setzt sich den unangenehmsten Folgen aus, überläßt sich den Begierden, und kann, wenn er auch gern wollte, sie nicht zurückhalten, sobald er sich einmal mit ihnen eingelassen hat. Epikur verlangte zwar, daß man das Vergnügen mit Weisheit genießen sollte, und behauptete, daß nur der Weise es genießen könnte. Aber was ist Weisheit ohne Tugend? Eine bloße Klugheit, die es mit den Begierden in der Folge nicht aushält, sondern zuletzt unterliegen muß, indem die Begierde

Die Sittenlehre der alten Philosophen, die epikurische, stoische, akademische u. peripatetische.

Die Sittenlehre der alten Philosophen ist aus ihren, oder aus andern Schriften, die sie aufgenommen haben, bekannt. Sie hing größtentheils von ihren Begriffen vom höchsten Gut (summo bono, fine bonorum ultimo, extremo bonorum) ab, und war entweder bloße Klugheitslehre, oder überspannte Tugendlehre, oder gemäßigte und menschliche Tugend- und Pflichtlehre, nachdem man das höchste Gut als Epikurer, oder als Stoiker, oder als Akademiker und Peripatetiker, erklärte. Der erste machte das Vergnügen (voluptas) oder eigentlich die Abwesenheit des Schmerzes, woraus das Vergnügen von selbst entspringe, zum letzten Zwecke, und die Tugend zur Dienerin desselben. Der zweite setzte den letzten Zweck in die Tugend (virtus, honestum) und erkannte außer ihr keine Güter. Der dritte und vierte vereinigte Beides, Tugend und Vergnügen, doch so, daß er der Tugend den Vorzug gebe.

[Die Sekte der Epikurer schreibt sich, wie bekannt ist, von jenem Philosophen zu Athen, Epikur, Schüler des Xenokrates und Aristoteles, Nachahmer des Demokrit und Aristipp, her. Ob er gleich das Vergnügen zum letzten Lebenszwecke oder zum höchsten Gute machte, so war er doch selbst sehr mäßig. Er setzte aber das Vergnügen nicht bloß in Sinnengenuß, sondern auch in Geistesgenuß, und gab diesem den Vorzug, weil man mit dem Körper nur das Gegenwärtige empfinde, mit der Seele aber auch das Vergangne und Künftige; und die Tugend hatte für ihn keinen innern, sondern bloß einen äußern Werth, die man, wie er sagte, nicht begehren könne, wenn sie

kein Vergnügen bewirkt, und alle Tugenden hätten eine gewisse Beziehung aufs Vergnügen. Bei jedem Vergnügen aber müsse man sich mäßigen, damit es nicht schade und Ueberdruß erwecke. Er hielt also die Tugend nicht für etwas an sich Gutes, sondern bloß für ein Mittel, das Gute, oder das Vergnügen zu befördern; und sah nicht ein, daß die Tugend schon an sich, als etwas Gutes, Schönes und Gemeinnütziges, Vergnügen gewährt. Dieses Vergnügungssystem fand vielen Beifall, und seine Schüler dehnten es auf den gröbern Sinnengenuß aus, den sie gegen den Willen ihres Lehrers für das höchste Gut erklärten. Daher kam seine Philosophie in so übelen Ruf. Sie ist zwar anlockend, und in dem edlern Sinne, in welchem sie ihr Stifter auffaßte, auch für den Geist reizend, aber verderblich, denn sie hebt die Tugend auf, und verwandelt sie in Selbstsucht, und mit ihr zugleich auch alles Tugendvergnügen und alle wahre Glückseligkeit; und das sinnliche Vergnügen selbst geht bei dieser Philosophie verlohren. Denn wer einmal das Vergnügen zu seinem höchsten Gute macht, der erlaubt sich auch alle Mittel dazu, und setzt sich den unangenehmsten Folgen aus, überläßt sich den Begierden, und kann, wenn er auch gern wollte, sie nicht zurückhalten, sobald er sich einmal mit ihnen eingelassen hat. Epikur verlangte zwar, daß man das Vergnügen mit Weisheit genießen sollte, und behauptete, daß nur der Weise es genießen könnte. Aber was ist Weisheit ohne Tugend? Eine bloße Klugheit, die es mit den Begierden in der Folge nicht aushält, sondern zuletzt unterliegen muß, indem die Begierde

keine Grenze kennt, wenn sie ihr nicht die Tugend setzt. Er wurde wegen seiner Philosophie von seinen Schülern so hoch geschätzt, daß sie sein Bild in Ringen, Gemählden und an Bechern verehrten, weil er sie, ihrer Meinung nach, die rechte Lebensweisheit gelehrt, und sie von eitler Götterfurcht befreiet habe, indem er die Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele läugnete *).

Das zweite System, welches seinen Ursprung von Zeno, aus Cypern, einem Athenienſischen Philoſophen, hatte, wo er in einem bedeckten Gange, Stoa genannt, lehrte, (daher seine Philoſophie die

*) Einige Stellen aus dem Cicero, die die epikuriſche Philoſophie darſtellen ſollen, mögen hier zur Erklärung ſtehn. Voluptas per se expetenda est, et dolor per se est fugiendus; — nemo enim ipsam voluptatem, quia voluptas sit, aspernatur, aut odit aut fugit, sed quia consequuntur magni dolores eos, qui ratione voluptatem sequi nesciunt. — Istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes, nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles, aut expetendas arbitraretur? — Sapientia est adhibenda, quae et erroribus, cupiditatibusque detractis, et omnium falsarum opinionum temeritate demta, certissimam se nobis ducem praebeat ad voluptatem; — non hanc solam sequimur voluptatem, quae suavitate aliqua naturam ipsam movet, sed maximam illam voluptatem habemus, quae percipitur omni dolore detracto, nam cum privamur dolore, ipsa liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudemus. — Seneca de vita beata, non dico, inquit, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram, sed illud dico, male audit, infamis est, et immerito. Nec hoc scire quis possit, nisi interius fuerit admissus. — Lactantius: Epicuri disciplina multo celebrior semper fuit, quam ceterorum: non, quia veri aliquid adferat, sed quia multos populare nomen voluptatis invitat. Nemo enim non in vitia pronus est.

Stoiſche genannt wurde) iſt gerade das Gegentheil von dem erſten. Seine Philoſophie iſt mehr den Worten als den Sachen nach neu. Er behauptete, nichts ſey gut, als die Tugend, der Tugendhafte ſey allezeit glücklich; der Weiſe müſſe frei von allen Affekten ſeyn, alle Vergehungen ſeyen einander gleich. Er ging von dem Satze aus: das höchſte Gut ſey, der Natur gemäß zu leben, und ſchränkte dieß allein auf die vernünftige Natur des Menſchen ein, und überſah die ſinnliche, die ſich hier von der vernünftigen nicht trennen läßt. Denn er nahm außer der Tugend keine Güter an, nach denen man ſtreben dürfe, und nannte Geſundheit, Reichthum ꝛc. bloß gewiſſe vorzügliche Dinge, Bequemlichkeiten (praeposita, commoda producta), die man zwar annehmen, aber nicht begehren dürfe, weil ihr Werth zu gering ſey. Dieſe Benennungen ſcheinen bloße Wortſpiele zu ſeyn. Es war eine überſpannte übermenſchliche Philoſophie, die den Menſchen gegen alles Vergnügen und gegen allen Schmerz gleichgültig und unempfindlich machen ſollte *).

*) Cicero ſagt: Zeno non tam rerum inventor fuit, quam novorum verborum. Zenonis philosophia est magis correctio quam commutatio academicae veteris — honestum solum vi sua et dignitate expetendum est — extremum bonorum est congruenter naturae convenienterque vivere. — Nihil laudabile, quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem laudabile — Sapiens omni perturbatione liber est — Honestum tale est, quod detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque per se ipsum possit jure laudari — extremum bonorum, omnium philosophorum sententia, tale esse debet, ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam. —

keine Grenze kennt, wenn sie ihr nicht die Tugend setzt. Er wurde wegen seiner Philosophie von seinen Schülern so hoch geschätzt, daß sie sein Bild in Ringen, Gemählden und an Bechern verehrten, weil er sie, ihrer Meinung nach, die rechte Lebensweisheit gelehrt, und sie von eitler Götterfurcht befreiet habe, indem er die Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele läugnete *).

Das zweite System, welches seinen Ursprung von Zeno, aus Cypern, einem Athenienſischen Philosophen, hatte, wo er in einem bedeckten Gange, Stoa genannt, lehrte, (daher seine Philosophie die

*) Einige Stellen aus dem Cicero, die die epikuriſche Philoſophie darſtellen ſollen, mögen hier zur Erklärung ſtehn. Voluptas per se expetenda est, et dolor per se est fugiendus; — nemo enim ipsam voluptatem, quia voluptas sit, aspernatur, aut odit aut fugit, sed quia consequuntur magni dolores eos, qui ratione voluptatem sequi nesciunt. — Istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes, nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles, aut expetendas arbitraretur? — Sapientia est adhibenda, quae et erroribus, cupiditatibusque detractis, et omnium falsarum opinionum temeritate demta, certissimam se nobis ducem praebeat ad voluptatem; — non hanc solam sequimur voluptatem, quae suavitate aliqua naturam ipsam movet, sed maximam illam voluptatem habemus, quae percipitur omni dolore detracto, nam cum privamur dolore, ipsa liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudemus. — Seneca de vita beata, non dico, inquit, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram, sed illud dico, male audit, infamis est, et immerito. Nec hoc scire quis possit, nisi interius fuerit admissus. — Lactantius: Epicuri disciplina multo celebrior semper fuit, quam ceterorum: non, quia veri aliquid adferat, sed quia multos popular nomen voluptatis invitat. Nemo enim non in vitia pronus est.

Stoiſche genannt wurde) iſt gerade das Gegentheil von dem erſten. Seine Philoſophie iſt mehr den Worten als den Sachen nach neu. Er behauptete, nichts ſey gut, als die Tugend, der Tugendhafte ſey allezeit glücklich; der Weiſe müſſe frei von allen Affekten ſeyn, alle Vergehungen ſeyen einander gleich. Er ging von dem Satze aus: das höchſte Gut ſey, der Natur gemäß zu leben, und ſchränkte dieß allein auf die vernünftige Natur des Menſchen ein, und überſah die ſinnliche, die ſich hier von der vernünftigen nicht trennen läßt. Denn er nahm außer der Tugend keine Güter an, nach denen man ſtreben dürfe, und nannte Geſundheit, Reichthum ꝛc. bloß gewiſſe vorzügliche Dinge, Bequemlichkeiten (praeposita, commoda producta), die man zwar annehmen, aber nicht begehren dürfe, weil ihr Werth zu gering ſey. Dieſe Benennungen ſcheinen bloße Wortſpiele zu ſeyn. Es war eine überſpannte übermenſchliche Philoſophie, die den Menſchen gegen alles Vergnügen und gegen allen Schmerz gleichgültig und unempfindlich machen ſollte *).

*) Cicero ſagt: Zeno non tam rerum inventor fuit, quam novorum verborum. Zenonis philosophia est magis correctio quam commutatio academicae veteris — honestum solum vi sua et dignitate expetendum est — extremum bonorum est congruenter naturae convenienterque vivere. — Nihil laudabile, quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem laudabile — Sapiens omni perturbatione liber est — Honestum tale est, quod detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque per se ipsum possit jure laudari — extremum bonorum, omnium philosophorum sententia, tale esse debet, ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam. —

Sie näherte sich dem dritten und vierten System, dem Akademischen und Peripatetischen *), ob sie gleich dasselbe zu bestreiten suchte. Jenes schreibt sich von Plato, einem berühmten Philosophen in Athen, Schüler des Sokrates, her, der in dem Gymnasium daselbst, welches Akademie hieß, lehrte. Dieses System hatte offenbare Vorzüge vor dem Stoischen; es war natürlich, gemäßigt und menschlich, indem es, außer dem höchsten Gute der Tugend, auch noch andere Güter annahm, die es aber der Tugend nachsetzte, und denen sie einen bloß äußern Werth zuschrieb, und stand also zwischen dem Epikurischen und Stoischen gleichsam in der Mitte, und vereinigte Beide in sich auf eine glückliche Art. Von Beiden entfernte es aber sich dadurch, daß es nichts gewisses bestimmte und festsetzte, sondern alles nur wahrscheinlich darstellte, und nichts entschied, und näherte sich also dem Scepticismus. Dieses System schloß sich an das Peripatetische von Aristoteles, einem berühmten Athenienſischen Philosophen, aus Stagira, in Macedonien, der in einem belaubten Gange des Lyceums, welcher Peripatos (περίπατος) **) genannt

*) Academici et Peripatetici quondam iidem erant. — Platonis auctoritate una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est, Academicorum et Peripateticorum, qui rebus congruentes, nominibus differunt — omnis illa antiqua Philosophia sensit, in una virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam, nisi adjungerentur et corporis et cetera, quae supra sunt dicta, bona.

**) Cicero leitet den Namen von περιπατειν auf- und abwandeln her, indem die Philosophen beim Spazierengehn zu lehren und zu disputiren pflegten.

wurde, lehrte. Es unterscheidet sich aber von dem Peripatetischen vorzüglich dadurch, daß es zusammenhängender und konsequenter war, (indem die Peripatetiker mit den Akademikern zwar gewisse Güter, außer der Tugend noch, annahmen, und mit den Stoikern doch behaupteten, daß der Weise auch im Schmerz und Elend selig seyn könne,) und daß es sich, in Hinsicht der Mißbilligung der Affekten, wieder mehr dem Stoischen näherte, als das Peripatetische, welches die Affekten erlaubte, und Zorn und Hitze sogar für etwas von Natur Gutes hielt. Die Darstellung der Peripatetischen und Akademischen Philosophie ist anständiger und eleganter, als die des Epikurischen und Stoischen Systems *). Diese vier Systeme sind nirgends schöner und ausführlicher dargestellt, als in Ciceros philosophischen Schriften; er selbst aber war der Peripatetischen, vorzüglich der Akademischen oder Platonischen, Philosophie, zugethan.]

Die Platonische und Aristotelische Philosophie wurde vorzügl. durch die kritische Philosophie verdrängt.

Lange herrschte die Akademische oder Platonische Philosophie, bis endlich die Peripatetische oder Ari-

*) Aristoteles, Cicerone interprete, ait: ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad intelligendum et ad agendum esse natum — Academicis incerta luctatio est, qui nihil affirmant, et quasi desperata cognitione certi, id sequi volunt, quodcunque verisimile videatur — Peripatetici corporis commodis compleri vitam beatam putant — in virtute sola summum bonum recte poneretur, si quod esset animal, quod totum ex mente constaret — laudant iracundiam et dicunt, utiliter a natura datam — contendunt, perturbationes necessarias esse, naturales utilesque, eas a sapiente non tollendas et exstirpandas, sed modum ipsis adhibendum. — Haec omnia e Cicerone.

stotelische sie verdrängte, welche dann in den neuern Zeiten von deutschen, französischen und englischen Philosophen wieder verdrängt wurde. Endlich trat der unsterbliche Kant auf, der alle philosophischen Gebäude erschütterte, ihr Unhaltbares zeigte, und sich einen eigenen Weg durch die praktische Vernunft bahnte, von reiner Tugend sprach, und die bisherige Klugheits- und Glückseligkeitslehre in eine Tugend- und Sittenlehre verwandelte, und sich dadurch um die Moral große Verdienste erwarb, sie wieder ins Ansehn setzte und einführte, und den Grund zu einem festen Moralsystem legte, das wenigstens von keinem auf ihn folgenden kritischen Philosophen übertroffen worden ist; ob er gleich die praktische Vernunft von der theoretischen zu sehr getrennt zu haben scheint, (die doch nur Eine Vernunft, Eine Kraft ist, und vereinigt zu Einem Zwecke wirken kann und soll), und durch eine Menge neu geschaffener Begriffe und Worte die Philosophie hier und dort mehr verdunkelt als aufgehellt, und durch seine kühnen Angriffe der bisherigen Glaubensgründe die Zweifelsucht in moralisch-religiöser Hinsicht nicht wenig befördert hat. Die Philosophie sieht sehnsuchtsvoll einem festern und haltbarern Systeme entgegen, das nicht nur der Vernunft einleuchte, sondern auch in einer menschlichen gemein verständlichen Sprache abgefaßt sey.

Die christl. Moral ist auf die im alt. Test. enthaltene Moral gebauet.

Die christliche Moral ist auf die in den Schriften des A. T. enthaltene Jüdische Moral gebauet; wenn anders von einer Moral die Rede seyn kann, wo die Vernunft noch nicht bis zu gewissen sittlichen Grundsätzen ausgebildet ist, und

das Wort, Freiheit, von der doch alle Moralität abhängt, selbst nicht einmal vorkommt, und wo der Gesetzgeber allein Gott ist, der willkührlich, wo nicht immer, doch oft, gebietet, und mehr als National-Gott, denn als allgemeiner Gott in seinen Befehlen und Anordnungen erscheint, und oft sehr unmoralisch handelt und sich äußert *), wo alles auf zeitliches Glück, auf gegenwärtige Belohnungen und Strafen berechnet ist, wo Furcht, Liebe und Hoffnung die einzigen Triebfedern der sittlichen Handlungen sind, und wo edle Gesinnungen, z. B. Großmuth, Sanftmuth, Demuth, Geduld, Gelassenheit ꝛc. zwar in einzelnen Beispielen vorkommen, aber nicht ausdrücklich geboten, und als Gesinnungen von hohem Werthe empfohlen sind, da es doch an andern Geboten und Vorschriften gar nicht fehlt, und alles bis aufs kleinste befohlen und vorgeschrieben ist. Selbst das sogenannte Moralgesetz, der Dekalogus ist mehr politisch als moralisch, und ein Inbegriff solcher Gebote, die in jedem auch noch so rohen bürgerlichen Staate vorkommen müssen, wenn er bestehen soll **). Um so mehr ist die christliche Moral

*) Z. B. wenn er die Ausrottung der Cananiter gebietet, und die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchen will: o minam aequitatem deorum! ferretne ulla civitas latorem istiusmodi legis, ut condemnaretur filius aut nepos, si pater aut avus deliquisset? Cic.

**) Die ersten drei Gebote sind ganz nationell, und der theokratischen Regierungsform des Volks angemessen. Das vierte Gebot empfiehlt zwar Dankbarkeit, aber eine solche, die schon hier belohnt werden soll, und befördert also mehr Eigennutz als moralische Gesinnung — und das neunte und zehnte, das moralisch zu seyn scheint, will bloß den Ausbrüchen der Be-

stotelische sie verdrängte, welche dann in den neuern Zeiten von deutschen, französischen und englischen Philosophen wieder verdrängt wurde. Endlich trat der unsterbliche Kant auf, der alle philosophischen Gebäude erschütterte, ihr Unhaltbares zeigte, und sich einen eigenen Weg durch die praktische Vernunft bahnte, von reiner Tugend sprach, und die bisherige Klugheits- und Glückseligkeitslehre in eine Tugend- und Sittenlehre verwandelte, und sich dadurch um die Moral große Verdienste erwarb, sie wieder ins Ansehn setzte und einführte, und den Grund zu einem festen Moralsystem legte, das wenigstens von keinem auf ihn folgenden kritischen Philosophen übertroffen worden ist; ob er gleich die praktische Vernunft von der theoretischen zu sehr getrennt zu haben scheint, (die doch nur Eine Vernunft, Eine Kraft ist, und vereinigt zu Einem Zwecke wirken kann und soll), und durch eine Menge neu geschaffener Begriffe und Worte die Philosophie hier und dort mehr verdunkelt als aufgehellt, und durch seine kühnen Angriffe der bisherigen Glaubensgründe die Zweifelsucht in moralisch-religiöser Hinsicht nicht wenig befördert hat. Die Philosophie sieht sehnsuchtsvoll einem festern und haltbarern Systeme entgegen, das nicht nur der Vernunft einleuchte, sondern auch in einer menschlichen gemein verständlichen Sprache abgefaßt sey.

Die christl. Moral ist auf die im alt. Test. enthaltene Moral gebauet.

Die christliche Moral ist auf die in den Schriften des A. T. enthaltene Jüdische Moral gebauet; wenn anders von einer Moral die Rede seyn kann, wo die Vernunft noch nicht bis zu gewissen sittlichen Grundsätzen ausgebildet ist, und

das Wort, Freiheit, von der doch alle Moralität abhängt, selbst nicht einmal vorkommt, und wo der Gesetzgeber allein Gott ist, der willkührlich, wo nicht immer, doch oft, gebietet, und mehr als National-Gott, denn als allgemeiner Gott in seinen Befehlen und Anordnungen erscheint, und oft sehr unmoralisch handelt und sich äußert *), wo alles auf zeitliches Glück, auf gegenwärtige Belohnungen und Strafen berechnet ist, wo Furcht, Liebe und Hoffnung die einzigen Triebfedern der sittlichen Handlungen sind, und wo edle Gesinnungen, z. B. Großmuth, Sanftmuth, Demuth, Geduld, Gelassenheit ꝛc. zwar in einzelnen Beispielen vorkommen, aber nicht ausdrücklich geboten, und als Gesinnungen von hohem Werthe empfohlen sind, da es doch an andern Geboten und Vorschriften gar nicht fehlt, und alles bis aufs kleinste befohlen und vorgeschrieben ist. Selbst das sogenannte Moralgesetz, der Dekalogus ist mehr politisch als moralisch, und ein Inbegriff solcher Gebote, die in jedem auch noch so rohen bürgerlichen Staate vorkommen müssen, wenn er bestehen soll **). Um so mehr ist die christliche Moral

*) Z. B. wenn er die Ausrottung der Cananiter gebietet, und die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchen will: o minam aequitatem deorum! ferretne ulla civitas latorem istiusmodi legis, ut condemnaretur filius aut nepos, si pater aut avus deliquisset? Cic.

**) Die ersten drei Gebote sind ganz nationell, und der theokratischen Regierungsform des Volks angemessen. Das vierte Gebot empfiehlt zwar Dankbarkeit, aber eine solche, die schon hier belohnt werden soll, und befördert also mehr Eigennutz als moralische Gesinnung — und das neunte und zehnte, das moralisch zu seyn scheint, will bloß den Ausbrüchen der Be-

zu bewundern, die mehr auf die Gesinnung als auf die Handlung dringt, und auch ohne Hoffnung auf Belohnung, und ohne Furcht vor Strafe, das Gute gethan wissen will, und nur die geistige und ewige Glückseligkeit in Anschlag bringt. Sie ist zwar ganz auf jene Hauptgebote: Du sollst Gott deinen Herrn lieben ꝛc. und deinen Nächsten, wie dich selbst, gebauet, auch entlehnt sie Begriffe und Ausdrücke aus dem alt. Test., aber sie ist übrigens ganz originell, und verräth nicht die mindeste Spur irgend eines philosophischen Systems, und die heiligen Schriftsteller waren entweder damit ganz unbekannt, oder wollten keine menschliche Weisheit einweben, um nicht den Glauben zu erregen, daß ihre Lehre menschliche Weisheit sey, die sie allein von Gott herleiteten. Und die Gelehrsamkeit, die Paulus hier und dort anbringt, war jüdisch und recipirt, da hingegen die heidnische im übeln Rufe stand, weil sie nach Abgötterei schmeckte. Doch ist die christliche oder neutestamentische Sittenlehre noch nicht ganz moralisch, denn sie hängt von sinnlichen Bewegungsgründen, von Liebe, Hoffnung und Furcht ab, und ist die Frucht des göttlichen Gebots, und nicht das Werk der menschlichen Freiheit; sie ist also mehr eine Glaubensmoral, als eine Vernunftmoral; aber eben deswegen um so kräftiger und

---

gierde vorbeugen, die so leicht entstehen, wenn die Begierde einmal vorhanden ist und nicht unterdrückt wird — alles hat eine politische Tendenz. Und schon das Gebot und Verbot — du sollst — und du sollst nicht — verräth das politische und den Machtspruch des Oberherrn, welcher mit der moralischen Freiheit nicht wohl bestehen kann.

wirksamer, weil sie von Gott abhing. Uebrigens ist die Moral des N. T. vortrefflich, voll körniger Sittensprüche, tief gefühlt und schön gesagt, beständig mit der Religion verbunden und mit ihr gleichsam durchwebt. Auch die Form ist vortrefflich; ohne: du sollst — und du sollst nicht — werden die Pflichten auf mancherlei Art vorgestellt und empfohlen, es sind mehr Ermahnung, Wünsche, Bitten und Hoffnungen, als Gebote. Sie ist auch ziemlich vollständig, und die wenigen Pflichten, die etwa nicht ausdrücklich in ihr vorkommen, lassen sich doch sehr leicht aus ihren Grundgeboten von Gottes- und Menschenliebe, und von Selbstverläugnung herleiten.

Sittenlehre der Kirchenväter.

Die Sittenlehre der Kirchenväter ist äußerst unphilosophisch, seicht, dürftig, und größtentheils überspannt, so, daß man daraus wenig profitiren kann. Es sind nur gelegentliche Aeußerungen über die verderbten Sitten des Zeitalters, vornemlich der Heiden, und eifrige Bemühungen, durch eine gewisse Strenge in den Sitten sie weit zu übertreffen; woraus denn nothwendig eine fehlerhafte und unnatürliche Sittenlehre entstehen mußte. So verwerfen sie z. B. die zweite Ehe, die Eidschwüre, die Ergötzlichkeiten, und empfehlen ein einsames, hartes und trauriges Leben, als einen hohen Grad der Heiligkeit. Das reine Moralprincip kennen sie nicht, ihre Sittenlehre ist mehr das Resultat mißverstandener Schriftstellen und philosophischer Systeme, die sie zum Christenthume mitbrachten, als vernünftiger Untersuchungen der Natur des Menschen und seiner moralischen Kräfte. Den Grund zu der fehlerhaften Sittenlehre

der Christen legten ohne Zweifel jene Asketen *), die sehr früh auftraten, und von den Essäern **) ausgingen, deren Zweck war, durch strenge Enthaltsamkeit und Geistesübung sich zu einem höhern Grad der Tugend, als er gewöhnlich war, vorzubereiten und geschickt zu machen. Eigentliche Moralsysteme finden sich in diesen Zeiten nicht, und des Alexandrinischen Clemens Paedagogus, Ambrosius drei Bücher von Pflichten, und Augustins enchiridion de fide, spe et caritate, können nicht gerechnet werden.

---

*) Von ασκησις, Uebung (Andachtsübung).

**) Die Essäer, oder Essener waren ursprüngliche Juden, die schon vor Christus Gebürt unter der Regierung Johannes Hyrkanus hervorgegangen seyn sollen. Sie verbanden die Aegyptische und morgenländische Philosophie mit der jüdischen Religion, und hielten sich gemeiniglich in der Einsamkeit, in geschlossenen Gesellschaften auf, führten ein stilles und strenges Leben, und wurden von Herodes dem Grosen sehr begünstigt. Nach der Umkehrung des Jüdischen Staats verschwanden sie ganz. Sie hatten verschiedenes mit den Christen gemein, und einige sind der Meinung, das Christenthum sey aus ihnen hervorgegangen, und Christus selbst sey ein Essener gewesen, welches aber nicht zu erweisen ist. Sie enthielten sich der blutigen Speisen, glaubten an Einen Gott, an Engel und ein ewiges Leben, verwarfen den Opferdienst, und hatten die Gemeinschaft der Güter unter sich eingeführt. Philo und Josephus liefern uns von ihnen ausführliche Beschreibungen. Sie werden auch Therapeuten genannt, nach einem Griechischen Worte, welches Aerzte bezeichnet, weil sich die Essener mit Heilung der Kranken abgaben, und mit der von den Aegyptischen Aerzten gerühmten medicina animae. Außer den Essenern ist aus diesem Zeitraume noch die Sekte der Pharisäer und Sadducäer bekannt, deren auch in der Bibel Erwähnung geschieht, jene durch ihre Strenge und Pünktlichkeit in kleinen Formalitäten und Ceremonien, diese durch die Reinheit ihrer Tugend, ohne alle Hoffnung.

Schwärmerisch und unverständlich war die Sittenlehre der Scholastiker, die das höchste Gut in Gott fanden, einige in der Erkenntniß Gottes, wie die Thomisten; andere in der Liebe Gottes, wie die Skotisten; noch andere in beiden zugleich wie die Okkamisten. Lombards Sentenzen gaben den Ton in der Moraltheologie für die übrigen Scholastiker an. Nach ihnen traten die Moralisten auf, die seine libros sententiarum erklärten. Sittenlehre der Scholastiker. Thomisten. Skotisten. Okkamisten. Moralisten.

Die scholastischen Subtilitäten wollten die Mystiker verbessern, und verfielen in moralisch-theologische Schwärmereien, und Verrückteten sich in dunkele Gefühle, die sie sich selbst nicht erklären konnten, sprachen von einer geheimnißvollen Vereinigung mit Gott, von einem innern Lichte, und von Erweckung und Unterhaltung desselben, um zur seligen Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, unter welchen sich im funfzehnten Jahrhunderte besonders Thomas a Kempis in seinem Lehrbuche de imitatione Christi berühmt gemacht hat. Mystiker.

Die Reformation nahm auf die Moral keine besondere Rücksicht. Ihr ganzes Augenmerk war auf die Glaubenslehren gerichtet, und der Glaube stand bei ihnen oben an, und die guten Werke waren bloß Folgen des Glaubens, und kamen bei der Seligkeit der Menschen nicht in Anschlag. Die Freiheit, worauf die Moral gegründet ist, wurde in geistlichen Dingen sogar geläugnet, und der Augustinische Lehrbegriff allgemein gemacht. Und niemand war hier strenger als Luther, der selbst ein Buch schrieb de servo Einfluß der Reformation auf die Moral.

arbitrio, und der, indem er die Mönchsmoral und die willkührlichen Gottesdienstlichen Werke, welche bisher als die vornehmsten christlichen Tugenden gegolten hätten, bekämpfte, dieselben mit der christlichen Moral gleichsam auf eine Linie stellte, und diese mit ihnen zugleich herabwürdigte, nur den allein seligmachenden Glauben predigte, und die Moral in Schatten setzte. Ein eigenes Moralsystem ist aus seiner Periode nicht vorhanden, sie wurde bloß beiläufig mit den Dogmen, und zwar allein über die zehn Gebote abgehandelt. Man kann also wohl sagen, daß durch die Reformation die Moral nicht gewonnen, sondern verlohren hat, und die Apologie der Augsburgischen Konfession sagt unter andern, daß Jesus nicht gekommen sey, um die Moral zu predigen, da er doch beinah nichts als Moral lehrte, und die dogmatischen Lehren nicht dogmatisch, sondern moralisch oder praktisch vortrug. Was der Eifer nicht thut! Und wie leicht man nicht von dem einem Extrem auf das andere gerathen kann! Erasmus, der die Reformation durch seine herrlichen Schriften sehr befördern half, ob er gleich zu den Protestanten nicht übertrat, hielt in seinen Grundsätzen eine glückliche Mittelstraße zwischen diesen und den Katholiken, sprach in seinen Schriften mit Wärme von praktischen Wahrheiten, behauptete die Freiheit des Menschen in geistlichen Dingen, schrieb über moralische Gegenstände mit Menschenkenntniß, und beförderte den guten Geschmack in der Moral. Melanchthon, Chemnitz und andere Männer dieser Art handelten die Moral nur in einigen Kapiteln der Dogmatik ab. An ein reines

Moralprincip wurde gar nicht gedacht, und die Moral war bloße Glückſeligkeitslehre. Das einzige Verdienſt der Reformation um die Moral iſt, daß ſie dem Volke die Bibel wieder gab, woraus es die Moral beſſer lernen konnte, als aus allen Schriften der Reformatoren.

Trennung der Moral von der Dogmatik.

Noch blieb aber die Moral immer mit der Dogmatik verbunden, bis Georgius Calixtus im ſiebenzehnten Jahrhunderte Beides trennte, und eine Moral ſchrieb (epitome theologiae moralis); dem Viele hierin nachfolgten. Unſerm Zeitalter war es aufbehalten, beſonders nach der Erſcheinung der kritiſchen Philoſophie, in dieſer praktiſchen Wiſſenſchaft größere Fortſchritte zu machen. (Siehe oben Kant.)

Fortſchritte in der Moral durch die kritiſche Philoſophie.

Abhandlung.

Begriff des Worts, Religion, im weitern u. engern Sinne.

Das Wort, Religion *), wird im weitern und engern Sinne genommen. In jenem begreift es alle Pflichten, die wir sowohl Gott, als auch uns selbst, und andern Menschen und Geschöpfen zu erweisen schuldig sind. In diesem faßt es bloß die Pflichten gegen Gott, als die einzigen Religionspflichten in sich, und von diesen reden wir hier.

Glaube an Gott.

Unter ihnen steht der Glaube an Gott oben an **), ohne welchen keine Pflicht gegen Gott mög-

*) Religio (θρησκεια) und das daher entspringende Wort, religiosus, religiositas, (Religiosität) ist, nach dem Cicero, von relegere, wiederlesen, sorgfältig lesen (erwägen, betrachten), und, nach Laktanz, von religare, binden, befestigen, abgeleitet, und hat mancherlei Bedeutungen: Furcht und Verehrung Gottes, Gottesdienst, Gewissenhaftigkeit, Heiligkeit, Verbindlichkeit. Eigentlich ist die Religion nichts anders, als moralische Gesinnung in Beziehung auf Gott. Kant erklärt sie durch Erfüllung unsrer Pflichten, als Gottes Gebote, scheint aber die Pflichten gegen Gott selbst dabei nicht in Anschlag gebracht, und also den Begriff des Worts, Religion, nicht erschöpft zu haben.

**) Man pflegt zwar die Erkenntniß Gottes obenan zu setzen, allein diese ist keine Pflicht gegen Gott, sondern bloß die Bedingung der Pflichten gegen Gott, und der Glaube setzt sie voraus, oder schließt sie ein, und sie gehört zu den Beförderungsmitteln der Religion, von welchen unten gehandelt werden wird.

lich ist, und der bei jeder Religion zum Grunde liegen muß. Hab. 11, 6. Mark. 11, 21. 1 Pet. 1, 21. Hebr. 6, 1. 11, 3.

In Hinsicht der Wichtigkeit dieses Glaubens wird die Religion selbst, und die christliche besonders, Glaube genennt. Apstg. 6, 7. 13, 8. 14, 27. 20, 21. Röm. 1, 5. 16, 26. Gal. 1, 23. Eph. 4, 5.

Biblischer Begriff des Glaubens an Gott.

Es ist aber in diesen und andern Stellen der Glaube nichts anders, als die Ueberzeugung, daß ein Gott, eine Vorsehung, und eine vergeltende Ewigkeit sey; daß Gottes Wort oder Lehre, in den Schriften der Propheten und Apostel, wahr und gewiß sey; daß Jesus der verheißene große göttliche Gesandte, der allgemeine Religionslehrer sey, dessen hohe Würde allgemein anerkannt, und dessen Lehre, als Gotteslehre, angenommen und befolgt werden solle; und daß wir nur durch ihn und seine Lehre das ewige Leben erlangen sollen. Joh. 3, 16. 17, 3.

Von einem bloßen Fürwahrhalten weiß die Bibel nichts, ihr Glaube ist gewiß, fest und zuverlässig. Hebr. 11, 1.

Gewicht des Glaubens an Gott.

Daß sie aber auf diesen Glauben ein so großes Gewicht legt, ist nicht zu verwundern, da er die Grundlage aller Religion ist. Denn der Gegenstand der Religion, Gott, der etwas Unsichtbares ist, kann nicht anschaulich erkannt, sondern bloß aus Vernunftgründen geglaubt werden, die aber so einleuchtend und dringend sind, daß sie die Stelle der Beweise und der Gewißheit vertreten, und so lange als

wahr angenommen werden müssen, als das Gegentheil nicht gezeigt werden kann; und die Vernunft, das Göttliche im Menschen, das Organ der Gottheit, wird sich nicht selbst widersprechen? Und kein Mensch ist vermögend, zu zeigen und zu beweisen, daß kein Gott sey. Jeder ist also zum Glauben an Gott verpflichtet. Hierzu kommt, daß der Glaube an Gott für uns Bedürfniß ist, und zu unsrer Besserung und Beruhigung ungemein viel beträgt, und uns die Aussicht in die Ewigkeit ganz vorzüglich eröffnet, denn die stärksten Gründe unsrer Hoffnung sind aus dem Glauben an Gott geschöpft.

Die Bibel unterstützt diesen Glauben durch die Aussprüche der Propheten und Apostel, und durch die Versicherung des großen Lehrers, Jesus, selbst, und erklärt den Unglauben, als Unglauben gegen Gott selbst. 1 Joh. 5, 10. Joh. 3, 36.

Verpflichtungsgründe zum Glauben an Gott; theoretische.

Zu den Glauben an Gott verpflichtet uns also die Vernunft, die theoretische, durch ihre Schlüsse, und die praktische, durch ihr heiliges Interesse. Jene schließt von dem Daseyn der Welt auf eine erste Ursache und Urkraft *), auf eine Allmacht, und von der Ordnung und Regelmäßigkeit der Dinge in der Welt auf eine allweise und allgütige Kraft **), die wir Gott zu nennen pflegen. Sie

*) Diese Art zu schließen pflegt man den kosmologischen Beweis zu nennen.

**) Diese Art zu schließen wird der physikotheologische Beweis genennt.

kann es sich nicht als möglich, (d. h. nicht ohne Widerspruch) denken und vorstellen, daß sich die Welt selbst gemacht haben solle, da alles in der Welt seinen Grund hat, und keine Sache eher da seyn kann, als sie da ist, um sich machen und hervorbringen zu können, und wir auch sehen, wie immer eine Sache von der andern entsteht und in der andern gegründet ist, es mögen nun Pflanzen oder Thiere, oder Menschen seyn. Sie kann es sich also nicht als möglich vorstellen, daß die großen Himmelskörper und die Elemente überhaupt sich selbst gemacht haben sollten, weil sie dann auch hätten früher da seyn müssen, als sie da waren, um sich machen zu können. Einen Zufall kann die Vernunft nicht annehmen, denn alles in der Natur ist eine Kette von Ursachen und Wirkungen, alles ist bestimmt und zusammenhängend *); und die bloße Kraft der Bewegung der Körper kann die Ordnung, Regelmäßigkeit und Schönheit, die in der Welt herrscht, nicht hervorbringen, weil sie eine blinde, und sich selbst zu bestimmen und zu richten unvermögende Kraft ist, und durch eine unwillkührliche Bewegung solche Kunstwerke als Pflanzen, Thiere und Menschen nicht hervorgebracht werden können, noch weniger aber die letztern mit ihrer Willkühr, Weisheit, Vernunft und Freiheit, und weil jene Bewegung schon selbst einen Grund und eine Kraft vorausseßt, die früher war, als sie selbst, und von der die Körper mit ihren Kräften sich zu bewegen abhängen, und sie überdieß ihre

*) Wir pflegen zwar vom Zufall zu reden, aber da verstehen wir eine Erscheinung, deren Grund uns verborgen ist.

regelmäßige, bestimmte und vorgezeichnete Bewegung haben, von der sie nicht abweichen können, und also alles, was sie wirken und verrichten, nicht durch sich selbst und eigenmächtig, sondern durch eine fremde Kraft thun. Die Ewigkeit der Welt kann die Vernunft um deswillen nicht glauben, weil alles in der Welt veränderlich ist, zu- und abnimmt, entsteht und vergeht, von den Pflanzen bis zu den Thieren und Menschen; und weil die großen Himmelskörper, und die Elemente überhaupt zwar unveränderlich zu seyn scheinen, aber doch auch manche Veränderungen in sich erleiden, und an die Gesetze der Natur und der Bewegung so streng gebunden sind, daß sie nicht im mindesten davon abweichen können, und diese Gesetze sich nicht selbst gegeben sondern erhalten haben — und also immer wieder eine frühere wirkende und anordnende Kraft voraussetzen — kurz die Vernunft kann nirgends, als im Unendlichen ruhen, in einer ersten, allweisen und allgütigen Kraft, die sie Gott nennet. Und diese ihre Einrichtung hat sie nicht von sich selbst, sondern von einer höhern Kraft, die die Wahrheit lieben muß, und nicht täuschen kann, weil die Vernunft die Wahrheit selbst liebt, und als Vernunft nicht täuscht. Ihre Art zu denken und zu schließen muß also gegründet seyn, weil sie allgemein und die Art zu denken und zu schließen aller Menschen ist. Sie muß also verpflichtet seyn, sich selbst zu glauben, und das für wahr anzunehmen, was sie, nach ihren eigenen, unwandelbaren Gesetzen, für wahr hält; sie ist also durch sich selbst und durch ihre eigenen theoretischen Gründe zum Glauben an Gott verbunden.

Auch die Bibel schließt aus diesen Gründen auf das Daseyn Gottes.

Diese Art zu schließen und den Glauben an Gott zu erwecken, finden wir auch in der Bibel. Röm. 1, 19. 20. An Gelegenheiten, Gott zu erkennen, fehlte es auch den Heiden nicht. Gott machte sich ihnen bekannt. Sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit, ist dem nachdenkenden Beobachter aus seinen Werken erkennbar, so, daß (wenn sie ihn nicht verehren) sie sich nicht entschuldigen können. Hiob 12, 7. ff. Ps. 8. 19. Jes. 40, 21 — 26. 1 Mos. 1. Apstg. 14 15. 17. 24. Offenb. Joh. 4, 11. Ps. 94, 8. 9. 2 Mos. 4, 11. Ps. 104.

Diese Art zu schließen ist die einleuchtendste und faßlichste.

Diese Art, das Daseyn Gottes aus der Natur, oder aus den Schöpfungswerken zu schließen, ist die einleuchtendste und faßlichste, die der Gebildete und Ungebildete verstehen kann, und die den Glauben an Gott gleichsam abnöthiget, und festhält, so lange nicht erkünstelte Zweifel dagegen erregt werden. Aber auch diese werden wieder sobald erstickt, als nur der Mensch von neuem einen Blick in die Natur thut und seine Vernunft hört. Man kann also sagen; der Glaube an Gott ist dem Menschen natürlich, er ist ihm angeboren, er bringt ihn mit in die Welt, er ist in seiner Vernunft gegründet. Daher ist auch kein Volk in der Welt, das nicht einen Gott glaube, und eher alles vergöttere, ehe es keinen Gott glauben sollte. Merkwürdig sind die Aussprüche einiger heidnischen Philosophen hierüber. Cicero

Merkwürdige Aussprüche einiger heidnischen Philosophen in dieser Hinsicht.

sagt *): Unter so vielen Gattungen von Thieren ist keins, außer dem Menschen, das einige Kenntniß von Gott habe. — Und es giebt kein Volk, es sey gebildet oder ungebildet, das, wenn es auch nicht weiß, welchen Gott es haben soll, doch weiß, daß es einen Gott haben solle — der stärkste Grund, der für den Glauben an das Daseyn der Götter angeführt wird, scheint zu seyn, daß kein Volk so wild und kein

*) Ex tot generibus nullum est animal, praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei — nullaque gens est, neque tam mansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat — firmissimum hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cujus mentem non imbuerit deorum opinio: multi de diis prava sentiunt; id enim vitioso more effici solet: omnes tamen esse vim et naturam divinam, arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum, aut consensus, efficit: non institutis opinio est confirmata, non legibus. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est! — Quae enim est gens, aut quod genus hominum, quod non habeat, sine doctrina, anticipationem quandam — quum non instituto aliquo, aut more, aut lege, sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse, necesse est — quid potest esse tam apertum, tamque perspicuum, cum coelum suspeximus, coelestiaque contemplati sumus, quam esse numen praestantissimae mentis, quo haec reguntur. — Seneca sagt: Multum dare solemus praesumtioni omnium hominum, atque deos esse inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio insita est: nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat.

Mensch unter allen so grausam ist, dessen Gemüth die Meinung von Göttern nicht erfüllt habe; und wenn auch Viele von den Göttern schlecht denken, welches auf eine fehlerhafte Art zu geschehen pflegt, so glauben doch Alle, es sey eine göttliche Kraft und Natur. Und dieses rührt nicht von einer Verabredung und Uebereinkunft der Menschen her, die Meinung ist weder durch Verordnungen noch durch Gesetze befestigt. In jeder Sache aber ist die Uebereinstimmung aller Völker für Naturgesetz zu halten. — Wo ist ein Volk, oder wo ist ein Menschengeschlecht, das nicht, auch ohne Unterricht, einen gewissen Vorbegriff von den Göttern habe? — Da die Meinung von den Göttern nicht durch eine Verordnung, noch durch Sitte und Gesetz bestimmt ist, und alle und jede diese Uebereinstimmung fest halten; so folgt daraus nothwendig, daß Götter seyen, weil wir von ihnen angebohrne und gleichsam eingepflanzte Kenntnisse haben — worin aber die Natur aller Menschen übereinstimmt, das muß wahr seyn. — Was kann so offenbar und so einleuchtend seyn, wenn wir zum Himmel aufblicken, und die himmlischen Körper (die Sterne) betrachten, als daß eine Gottheit sey, vom vortrefflichen Verstande, durch welche diese Dinge regiert werden. — Seneka sagt; wir pflegen der Ver-

muthung aller Menschen vielen Glauben beizumessen, und schließen auf das Daseyn der Götter unter andern daraus, weil Allen die Meinung von den Göttern eingepflanzt ist: und kein Volk irgend wo so gesetz- und sittenlos ist, daß es nicht einige Götter glauben solle.

Die Natur zu Gott machen zu wollen ist thorigt.

Die Natur zu Gott machen zu wollen, heißt blinde Kräfte zu verständigen, gebundene zu freien, und bewußtlose zu vernünftigen machen wollen — d. h. zugleich auch die Natur über den Menschen selbst erheben, und den Herrn der Natur zu ihrem Diener, und den Bewunderer ihrer Schönheit zu dem Kunstwerke selbst machen, und unter dasselbe noch herabsetzen wollen, das er bewundert — d. h. die Elemente zu Schöpfern des Verstandes, der Vernunft und der Freiheit machen wollen, welches alles sie selbst nicht haben *).

Sind wir gleich nicht vermögend, zu erkennen, wie der Schöpfer möglich sey, wie er beschaffen sey, wie er die Welt gemacht habe und habe machen können (sind wir doch nicht einmal vermögend, die Möglichkeit,

*) Diese letztere Art, das Daseyn Gottes zu erweisen, scheint uns die vorzüglichste, weil Verstand, Vernunft und Freiheit sich durchaus aus keiner Materie, die gebunden und den Gesetzen der Bewegung unterworfen ist, erklären lassen; und weil diese Art des Beweises zugleich auf einen moralischen Schöpfer hinleitet. Man könnte diese Art zu schließen den psychologischen Beweis nennen.

Beschaffenheit und Wirksamkeit unserer eigenen Vernunft zu erkennen, und uns nur einen deutlichen Begriff von einem Gedanken zu machen); so sind wir doch durch unsre Vernunft genöthigt, ein solches Wesen anzunehmen, wenn wir ihr nicht widersprechen wollen: und hier haben wir es nur mit dem Unbegreiflichen zu thun, dort aber mit dem Widersprechenden, das sich uns in der Betrachtung der Dinge selbst darstellt. Beweisen kann die Vernunft das Daseyn Gottes freilich nicht, wenn beweisen heißt: die Sache den Sinnen vorführen, und sie selbst darstellen, denn Gott ist kein sinnlicher Gegenstand, physische oder mathematische Beweise finden also hier nicht statt, aber moralische, d. h. solche, die aus sattsamen Vernunftgründen geführt werden. Und wie wir beweisen und glauben, daß wir eine Seele haben, weil wir denken und ihre Wirkungen in uns wahrnehmen, so beweisen und glauben wir auch, daß ein Gott, eine allgemeine Weltseele, ein allgemeiner Weltgeist sey, weil wir die Wirkungen einer unendlichen Macht, Weisheit und Güte in der Welt wahrnehmen.

Praktische Verpflichtungsgründe zum Glauben an Gott.

Aber wir schließen nicht nur aus theoretischen, sondern auch aus praktischen Vernunftgründen, daß ein Gott sey, und diese sind das heilige Interesse dieses Glaubens in Hinsicht unsrer Bestimmung, ohne welchen wir sie nicht erreichen können. Er ist Bedürfniß für unsere Tugend und für unsre Glückseligkeit. Jene kann ohne Glauben an Gott nicht bestehen, und diese kann ohne denselben nicht Statt finden. Die Tugend entspringt zwar ohne Religion, aus dem menschlichen Herzen oder aus der Ver-

kunft, und ist selbst der Grund der Religion, aber sie erhält sich nicht ohne sie. (Wenige Ausnahmen einiger außerordentlichen Menschen und Köpfe kommen hier nicht in Anschlag. Und es ist die Frage, ob ihre Tugend nicht mehr eine stoische und eitle, als eine wahre Tugend wär? denn nicht jede Standhaftigkeit und Aufopferung ist Tugend, jene ist oft Stolz und und diese Ruhmsucht.) Der Mensch, der wahrhaft tugendhaft seyn und bleiben soll, muß glauben, daß ein Gott sey, der seine Tugend billige, und sein Schicksal in gehöriges Verhältniß mit seiner Tugend setzen werde. Durch den Glauben an Gott bekommt das Vernunftgebot mehr Ansehn und Gewicht, und Gott selbst ist ihm das Muster der Heiligkeit, und seine Gerechtigkeit läßt ihm nicht nur eine gebührende Belohnung, sondern auch seine Weisheit und Güte die Fortsetzung und weitere Entwickelung seiner Tugend in jener Welt hoffen und erwarten. Und wenn die Natur den Zweck (Tugend und Glückseligkeit) will, so muß sie auch das Mittel, die Religion, wollen, ohne welche der Zweck nicht erreicht werden kann, und uns also den Glauben an Gott zur Pflicht machen. Und wenn die Natur nicht täuscht, sondern Wahrheit ist, so wird sie auch hier nicht täuschen, und unser Glaube an Gott muß gegründet seyn.

Einige Bedenken gegen das vorgebliche Gewicht des Glaubens der praktischen Vernunft.

Die kritische Philosophie pflegt auf diesen Glauben der praktischen Vernunft ein großes Gewicht zu legen. Aber er scheint uns doch so einleuchtend und so gemeinfaßlich nicht zu seyn, als der theoretische Vernunftglaube, denn er setzt zu viel voraus: erstlich die Idee von Gott, die

die theoretische Vernunft zuerst liefern, oder erwecken muß; dann den Glauben, daß Tugend und Glückseligkeit unsere Bestimmung sey; und daß Gott Tugend und Glückseligkeit in gehöriges Verhältniß bringen müsse. Die praktische Vernunft schließt aus der Bestimmung des Menschen auf das Daseyn Gottes, sie muß also doch erst einen Gott sich denken und vorstellen. Sie setzt ihre Bestimmung in Tugend und Glückseligkeit. Es ist aber die Frage, ob, wenn kein Gott ist, dieses unsere Bestimmung sey, oder ob wir nicht vielmehr weiser handeln, wenn wir das gegenwärtige Leben bloß mit Klugheit genießen. Und die Erwartung, daß Gott Tugend und Glückseligkeit in gehöriges Verhältniß bringen, und also die physische Natur der moralischen unterordnen und unterwerfen, und machen werde, daß sich jene nach dieser richten müsse, scheint uns nicht analogisch, denn hier handelt er so nicht, und es ist die Frage, ob er dort so handeln werde und könne, und ob nicht eine jede Natur nach ihren eigenthümlichen Gesetzen immer fortwirken, und der Widerstreit beider Naturen der Moralität sogar zuträglich seyn werde. Nicht zu gedenken, daß die praktische Vernunft, als solche, auf die Glückseligkeit keine Rücksicht nehmen darf, und daß sie also von jenem nothwendigen Verhältnisse auch nicht reden, und daraus Schlüsse fürs Daseyn Gottes ziehen darf. Und wenn gesagt wird, daß die Natur, die den Zweck wolle, auch das Mittel wollen müsse, so kann die Natur, als solche, nichts wollen, und nicht für jeden Zweck giebt es ein zureichendes Mittel, und die Tugend reicht selbst größtentheils zu. Uebrigens ist theoretische und

praktiſche Vernunft nur in unſern Gedanken, aber nicht an ſich getrennt. Die Vernunft iſt ein Ganzes, und die praktiſche Vernunft kann bei dem Glauben an Gott die theoretiſche wohl unterſtützen, aber nicht entbehren; und es ſcheint gar nicht gut zu ſeyn, daß man die Gründe der theoretiſchen Vernunft für den Glauben an das Daſeyn Gottes hat ungewiß und wankend machen wollen. Daher eine ſolche Fluth Ungläubigen in den gegenwärtigen Zeiten, welche es laut ſagen: es iſt kein Gott, man kann es ja nicht beweiſen, man ſoll es bloß glauben, ohne Beweis. Wie kann man aber eine Sache glauben, ohne Beweisgründe; zumal da man es ſelbſt ohne Hehl ſagt, daß der Gott, an den wir glauben ſollen, ein bloßes Gedankending ſey, daß Realität nicht erwieſen werden könne. Was heißt dieſes anders, als den Unglauben predigen? Laßt doch die theoretiſchen und praktiſchen Gründe freundſchaftlich neben einander gehen, und trennt nicht, was der Natur nach unzertrennbar iſt. Nicht eher wird der Glaube an Gott wieder allgemein werden, als bis die theoretiſche und praktiſche Vernunft zu Einem Zwecke ſich vereinigen. Und wer Luſt zu zweifeln hat, kann gegen die praktiſche Vernunft eben ſo viel einwenden, als gegen die theoretiſche, und mehr noch.

Iſt es einerlei, an eine wirkliche oder nur an eine eingebildete Gottheit zu glauben?

Ob es einerlei ſey, an eine wirkliche, oder nur an eine eingebildete Gottheit zu glauben? läßt ſich erſt dann beſtimmen, wenn man ſich erklärt hat, an welche Gottheit man glaube, und warum man an ſie glaube? Nimmt man eine ſolche an, die gleichſam eine müßige Zuſchauerin der Welt

iſt, und die Natur in ihrem Laufe nicht ſtört, und nach der einmal gemachten Ordnung, keine neue Ordnung der Dinge herbei führt, ſo ſcheint es einerlei zu ſeyn, dieſe Gottheit exiſtire oder nicht. Denn wenn die Natur in ihrem Gange ungehindert fortgeht, und ſich nach der Moralität nicht richtet, was hilft uns dann die Wirklichkeit der Gottheit, die keinen Einfluß auf ſie hat? Aber ſie hat doch die Ordnung der Dinge einmal gemacht und ſie ſo eingerichtet, daß ſie die Moralität befördern, und Tugend und Glückſeligkeit in gehöriges Verhältniß bringen muß. Wenn dies iſt, ſo brauchen wir freilich weiter keine Gottheit und keinen Einfluß derſelben in die Natur. Aber ſie mußte doch da ſeyn, um jene Ordnung zu machen, weil wir außerdem dem Zufalle überlaſſen wären, der auf Moralität keine Rückſicht nimmt. Wir ſehen aber auch nicht ein, wie, ohne wirklichen Einfluß der Gottheit auf die Natur, und ohne wirkliche Veränderungen in ihr, durch ſie, wenn es für die Moralität nöthig und heilſam iſt, dieſelbe mit der Glückſeligkeit in gehöriges Verhältniß gebracht werden kann. Wer dies glaubt, dem muß an einer wirklichen Gottheit allerdings gelegen ſeyn, die die phyſiſche Natur gleichſam zwinge, daß ſie ſich der moraliſchen unterwerfe, oder ſich nach ihr füge. Denn die bloße Idee von Gott kann in der Natur keine Veränderung hervorbringen. Soll aber die Gottheit nur ein bloßes Ideal der höchſten ſittlichen Vollkommenheit ſeyn, ſo kann die Idee davon uns eben die Dienſte thun, als die Wirklichkeit der Sache ſelbſt. So ſchaft der Künſtler ſich ein Ideal, nach welchem er ſein Werk hoch

beitet, und wird dadurch eben so begeistert, als durch den Anblick der vorgestellten Sache selbst.

Wir können Gott nicht erkennen.

Daß wir das Daseyn Gottes nicht beweisen können, wie unser eigenes, oder wie das Daseyn anderer in die Sinne fallenden Dinge, lehrt sich von selbst, da er seiner Natur nach unsichtbar ist. Daraus folgt auch, daß wir ihn nicht erkennen und keinen Begriff von ihm haben können, sondern daß alles, was wir uns von ihm denken, bloße Vorstellungen sind, die zwar ihren Grund in der Vernunft haben, aber nicht eigentlich bewiesen und außer Streit gesetzt werden können, indem nichts ist, womit wir sie vergleichen, und wodurch wir sie als wahr darstellen und rechtfertigen können. Es sind bloße Resultate der Vernunftschlüsse, die sich die Gottheit nach sich selbst bildet, und daher alle Eigenschaften und Vollkommenheiten ihr beilegt, die sie selbst besitzt, nur unendlich, ohne Schranken. In dieser Beziehung könnte man sagen, Gott sey ein Bild von uns, wie wir in anderer Beziehung ein Bild von Gott sind. Unsre sogenannte Erkenntniß von Gott ist nicht Wissen sondern Glauben, nicht Begreifen sondern Vorstellen. So schildert auch die Bibel unsre Erkenntniß von Gott. Jes. 40, 25. Wem wollt ihr mich nachbilden, dem ich gleich sey? spricht der Herr. Ps. 113, 4. 5. Wer gleicht Jehovah, unserm Gott, der so hoch thront? Dir ist nichts gleich, du bist herrlich, 1 Kor. 2, 11. Niemand weiß, was in Gott ist, außer dem Geiste Gottes (Gott

selbst), der in ihm ist. 1 Tim. 6, 15. 16. Gott wohnt in einem Lichte, zu welchem niemand kommen kann, welchen kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann. 2 Kor. 5, 7. Wir wandeln jetzt im Glauben, und nicht im Schauen.

In praktischer Hinsicht ist es einerlei, ob die Gottheit da sey oder nicht? ob sie die ihr beigelegten Eigenschaften und Vollkommenheiten wirklich habe, oder nicht? Denn die Vorstellung, die wir uns von ihr machen, wirkt eben so wohlthätig auf unsere Sittlichkeit, als wenn sie wirklich vorhanden wäre. Wir bedürfen aber für die Sittlichkeit weiter keiner Vorstellung, als der von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, Güte und Weisheit. Dieses Bild, das unserm Geiste vorschwebt, wirkt auf unsre Moralität; und sie scheint sogar reiner zu seyn, wenn wir ohne höhern Befehl, und ohne höhern Zeugen und Vergelter unsre Pflicht thun.

In praktischer Hinsicht ist es einerlei, ob die Gottheit da ist, oder nicht?

Gleiche Bewandniß hat es mit dem Glauben an die Vorsehung, die nichts anders, als Gott selbst, in Beziehung auf die Welt, und dessen Einfluß auf sie, ist: und es wäre thöricht, ihn von der Welt ausschließen zu wollen, da sie durch ihn entstanden ist, und ohne seine Kraft nicht bestehen kann, und in jeder Beziehung von ihm abhängt, indem sie den Grund weder ihres Daseyns noch ihrer Fortdauer in sich selbst, sondern in ihm, ihrem Schöpfer, hat. Es wäre aber auch thö-

Glaube an die Vorsehung.

richt, von der Vorsehung Wunder zu erwarten, da die Welt einmal ihre Einrichtung und ihren Gang von Gott erhalten hat, und ohne Wunder fortdauern und die Absichten der höchsten Weisheit befördern kann, welche durch diese Anordnung zwar langsam, und oft auf Umwegen, wirkt, aber desto sichrer zum Ziele führt. Es ist zu unserm Glauben an die Vorsicht genug, daß alles aufs beste und zweckmäßigste eingerichtet ist. Ps. 148, 6. 119, 91. 137, 5. Hiob 1, 3. Apstg. 17, 28. 29. Pred. Sal. 3, 1. 2. Hiob 10, 5. Jes. 28, 29. Ps. 37, 5. 1 Petr. 5, 7.

Der Glaube an Gott ist nicht Poesie.

Den Glauben an Gott in Poesie zu verwandeln, ist eine unreife Geburt der neuesten Philosophie, und des überfeinen ästhetischen Geschmacks. Die Poesie, oder vielmehr die Imagination kann freilich Ideale schaffen, aber Ideale aus der Sinnenwelt. Allein eine moralische Gottheit kann die Imagination nicht schaffen, sie ist das Werk der Vernunft, die die Sinnenwelt übersteigt, und eine moralische hervorruft. Die Poesie und Phantasie kann zwar die Idee von Gott beleben und versinnlichen, aber schaffen kann sie sie nicht, weil in der Sinnenwelt, mit welcher sie sich beschäftigt, nichts ähnliches ist. Die Bibel weiß von keiner poetischen und idealischen Gottheit, sie lehrt ein wirkliches schaffendes, erhaltendes und regierendes Wesen, und verlangt den Glauben an dasselbe. Ps. 115, 3. Dan. 4, 31. 32. Jes. 40, 28.

Auch die Heiden glaubten an wirkliche Götter;

Auch die Heiden glaubten an keine idealischen, sondern an wirkliche Götter,

ob sie sie gleich durch ihre Phantasie auf mancherlei Art vorstellten. Denn sie brachten ihnen Opfer, suchten sie zu gewinnen und zu besänftigen, fragten sie um Rath, und wurden mit Hoffnung und Furcht durch sie erfüllt. Und wenn einige Philosophen die Götter leugneten, so sagten sie doch ihre Meinung, und verbargen sich hinter keine idealische und poetische Gottheit. Auch glaubten sie an gute und selige Götter, so schlecht sie auch bisweilen von ihnen redeten, und so sehr sie sie oft den Leidenschaften und Ausschweifungen Preis gaben. Die Begriffe von Hoheit und Macht lagen doch bei ihnen zum Grunde, sie vermischten nur oft die Begriffe mit einander, und machten unrichtige Anwendungen und Schlüsse, kannten ihre eigene Würde zu wenig, und bildeten also ihre Gottheiten nach sich selbst, ohne etwas Nachtheiliges in diesem Bilde für sie zu argwohnen. So schwebte ihnen auch das Bild eines einzigen höchsten Gottes vor, den sie im Jupiter oder Zevs verehrten, dessen Macht und Gewalt sie alle übrigen Götter unterwarfen.

auch glaubten sie an gute und selige Götter.

und an einen höchsten Gott.

Es wird hier nicht undienlich seyn, einige Stellen aus ihren philosophischen und poetischen Schriften anzuführen, um zu zeigen, welche Begriffe sie sich von Gott, oder den Göttern machten. Cicero sagt: es liegt am Tage, daß Götter sind. Wer dies leugnen wollte, von dem glaube ich kaum, daß er Verstand habe. — Ich behaupte, daß durch die Vorsehung der Götter die Welt und alle ihre Theile sowohl im Anfange

Zeugnisse aus ihren Schriften.

gemacht und eingerichtet sind, als auch zu aller Zeit regiert werden. — Nichts ist vortrefflicher, als Gott: von ihm muß also die Welt regiert werden. — Nichts kann Gott verborgen seyn — auch kann Gott nicht unbekannt seyn, wie jeder gesinnt sey. — *).

Den Thales läßt er sagen: Die Menschen müssen glauben, daß die Götter alles sehen, und daß alles mit Göttern erfüllt sey **) Seneka sagt: es ist überflüssig, zu zeigen, daß ein so großes Werk nicht ohne einen Aufseher besteht, und daß dieser gewisse Lauf der Sterne nicht die Wirkung eines zufälligen Stoßes ist. Gott hat gegen gute Menschen einen väterlichen Sinn, und liebt sie sehr ***).

Homer sagt: Die Götter sind zugegen, auch bei uns — sie wissen alles — sie ver-

---

*) Esse deos, perspicuum est, ut id qui neget, vix eum sanae mentis existimo. — Dico igitur, providentia deorum mundum et omnes mundi partes, et initio constitutas esse, et omni tempore administrari — nihil praestantius est deo, ab eo igitur necesse est mundum regi — obscurum deo nihil esse potest — nec ignorare potest deus, qua mente quisque sit

**) Homines existimare oportet, deos omnia cernere, deorum omnia esse plena.

***) Supervacuum est, ostendere, non sine aliquo custode tantum opus stare, nec hunc siderum certum discursum fortuiti impetus esse — patrium habet deus adversus bonos viros animum, et illos fortiter amat.

mögen alles — die seligen Götter lieben keine böſen Werke, ſondern ehren die Gerechtigkeit. — Vor allen Dingen ehre die Gottheit *). Heſiodus nennt die Götter die Geber der Güter (δωτηρες εσθλων), und den Himmel den ſichern und bleibenden Sitz der ſeligen Götter. (— οφρ' ειη μακαρεσσι θεοις εδος ασφαλες αιει). Wir übergehn die übrigen trefflichen Stellen, die zum Theil ſehr bekannt ſind.

Der Glaube an die Gottheit, und zwar an eine moraliſche, iſt die Baſis der Religion. Denn der Glaube an eine andere Gottheit, die nicht moraliſch (heilig und gerecht), ſondern bloß allmächtig, allwiſſend und allgütig, oder wohl gar unmoraliſch iſt, würde der Sittlichkeit nicht zuträglich, ſondern nachtheilig ſeyn. Die Allmacht und Allwiſſenheit würde bloß Furcht bewirken und die Güte Sicherheit. Und ein unheiliges und ungerechtes Weſen, welches willkührlich und leidenſchaftlich handelte, würde die größte Verführung fürs Volk ſeyn.

Der Glaube an eine moraliſche Gottheit iſt die Baſis der Religion.

Dieſe Gottheit darf aber auch nur eine einzige ſeyn. Denn der Glaube an mehrere Gottheiten hebt die nothwendige Einfachheit der Idee eines Unendlichen auf, und zerſtreuet gleichſam die

Dieſe Gottheit darf nur eine einzige ſeyn.

*) Παρα γαρ θεοι εισι, και υμιν —
θεοι δε παντα εισασι —
παντες δυνανται —
α μεν σχετλια εργα θεοι μακαρες φιλεουσι
αλλα δικην τιουσι —
προ παντων σεβου το θειον.

Strahlen derselben, die als in einem Mittelpunkte kräftig auf Sittlichkeit wirken, und vertheilt sie unter mehrere Wesen, die eben so uneinig als verschieden, und Alle mehr oder weniger unmoralisch sind, wobei die Sittlichkeit nicht gewinnen kann, sondern verlieren muß.

Als moralisches Wesen war Gott weder den Juden noch den Heiden gehörig bekannt.

Als moralisches Wesen war Gott weder den Juden noch den Heiden gehörig bekannt. Jene schrieben zwar ihrem Jehovah Heiligkeit und Gerechtigkeit zu, aber eine solche, die mehr auf äußere pünktliche gesetzmäßige Handlungen und Gebräuche, als auf moralische Gesinnungen, von denen sie selbst, auf der niedern Stufe ihrer Bildung, noch keinen entwickelten Begriff hatten, Rücksicht nahm, und sie bezogen alles auf Glückseligkeit, oder vielmehr auf irdische Wohlfahrt, und äußerten weder Glauben noch Hoffnung in Hinsicht eines künftigen Lebens, wenigstens machten sie keinen Gebrauch davon. Selbst ihre Propheten führen über ihre Unsittlichkeit häufige Klage, Jes. 1, 11—18. Amos 5, 22. 23. Mich. 6, 6. 7.

Wie konnte also ihre Gottheit moralisch seyn, die sie nach sich selbst gebildet hatten. Und bei aller Heiligkeit und Gerechtigkeit, die sie ihr zuschrieben, handelte sie doch nicht selten willkührlich, despotisch, grausam, war eifersüchtig, rachsüchtig, partheiisch, mehr National- als allgemeine Gottheit, und haßte, verfolgte und vertilgte alle, die, gegen die Eingriffe des Volks, ihre Rechte vertheidigten, und rottete ganze Völker aus, um ihrem Volke Länder und Reiche an-

zuweſſen, worauf es keine Anſprüche hatte (denn die vorgegebenen Rechte auf jene Länder haben, näher betrachtet, keinen Grund (2 Moſ. 20, 5. 23, 28. 33, 34. 34, 24.) Nicht zu gedenken der großen Ungleichheit der Gerechtigkeit im Belohnen und Beſtrafen, und der auffallenden Ungerechtigkeit in Hinſicht der Strafen, die ſogar auch Unſchuldige treffen ſollten (denn die Drohung iſt allgemein und unbedingt). 2 Moſ. 20, 5. 6. 34, 7. Wie läßt ſich bei ſolchen Vorſtellungen eine moraliſche Gottheit denken, die gleich in ihren Gerechtigkeitserweiſungen, ohne Haß und Liebe (sine ira et studio) jedem nur ſo viel zuerkennen darf, als er verdient hat, und bloß dem, der es verdient hat, und keinem andern. — Die heidniſchen Gottheiten waren noch weniger moraliſch. Erſtlich war ihre Zahl legion, wobei ſchon keine Moralität ſtatt finden konnte, indem jede auch in ihren Geſinnungen von der andern verſchieden war, und ihre eigene Vorliebe, Laune und Schwachheit hatte. Ferner handelten ſie alle ungerecht, die eine mehr, die andere weniger, und Haß, Neid, Rachſucht Schadenfreude war bei ihnen an der Tagesordnung. Sie waren im Grunde nichts anders, als Gebilde von Menſchen, mit allen menſchlichen Schwachheiten und Leidenſchaften, nur an Einſicht und Macht ihnen überlegen, und ſie lagen ſelbſt im beſtändigen Kampfe und Streite mit einander. Die Göttergeſchichte der Heiden iſt das aller unerbaulichſte, das man leſen kann. Und wer waren ihre Götter? Erzeugte Weſen, deren Genealogie aus ihren Schriften bekannt iſt, Ungeheuer, die ihre Kinder fraßen, und Väter vom

Throne ſtießen. Und was waren ſie? Bald das Feuer, bald die Luft, bald die Sterne, bald die Welt ſelbſt — und alle ihre Theile wurden nach und nach vergöttert, von den Pflanzen bis zu den Thieren und Menſchen. Ariſtoteles, der große Philoſoph, nennt Gott das ewige und beſte Thier. Die unſinnigen Meinungen von der Natur der Götter ſind beſonders aus dem Cicero bekannt. Und in welchen Verhältniſſen ſtanden ſie zu der Welt? Nach einigen Philoſophen ruheten ſie und vergnügten ſich, und bekümmerten ſich nicht um die Angelegenheiten der Menſchen. Nach andern regierten ſie zwar die Welt, ſtanden aber ſelbſt unter dem Schickſal (fatum) und handelten nicht ganz frei. Und wie regierten ſie die Welt? Sie theilten bloß die Güter aus, aber um die menſchliche Erziehung und Bildung bekümmerten ſie ſich nicht, dafür mußten die Menſchen ſelbſt ſorgen. Und wie ſollte man ſich nach den Göttern moraliſch bilden, die ſelbſt unmoraliſch dachten? Oder was ſollte man von ihnen hoffen, die kein ewiges Leben verhießen? Kurz der Glaube an die heidniſchen Gottheiten war ganz unfruchtbar, und ſie konnten von dieſem Glauben gar keinen moraliſchen Gebrauch machen. Ihr Glaube war nicht Religion, ſondern Superſtition.

Vorzüge des Glaubens der Juden an Gott vor den Heiden.

Wie viel beſſer erſcheint hier nicht der Glaube der Juden? Ihr Jehovah iſt der einzige. Er hat keinen Anfang, er iſt ewig. Er iſt kein Theil der Welt, ſondern ihr Schöpfer. Er iſt unſichtbar, ein Geiſt, von dem kein Bild gemacht werden kann noch ſoll. Er ſorgt für die Welt, erhält und regiert ſie, befördert die Tugend und belohnt ſie,

wehrt dem Laster und bestraft es. Wenn sie also auch durch den Glauben an Gott nicht ganz moralisch werden konnten, so konnten sie doch dadurch nicht unmoralisch werden, und die Strenge und Härte der Gottheit, die sie bisweilen bewies, erkannten und empfanden sie, nach ihrer wenigen Bildung, nicht. Und es ist in der That zu verwundern, wie das in Vergleichung mit den gebildeten Griechen und Römern so rohe Volk gleichwohl in Ansehung des Glaubens an die Gottheit so große Vorzüge vor jenen hatte, zumal da es aus einem im höchsten Grade abgöttischen Lande (Aegypten) kam. Es verdankte diese Vorzüge bloß dem großen Genie, dem Moses, den die Vorsehung besonders dazu erweckt und erkohren hatte, einen solchen Religionsglauben zu bilden, der sich in dem damaligen Zeitalter auszeichnete, und demselben angemessen war. Mit den Geheimnissen der Aegyptischen Priester bekannt, zog er jenen Glauben hervor, und machte ihn zum Volksglauben, der noch nirgends Volksglaube gewesen war. Um dies zu bewirken, mußte er freilich durch außerordentliche Thaten sich bei den Israeliten in Ansehen setzen, und überhaupt ein Mann voll Kraft, Muth und Entschlossenheit seyn.

Der christliche Glaube entsprang aus dem jüdischen, und reinigte und verbesserte ihn, und bildete Gott weit moralischer ab, hob die Opfer und unnützen Ceremonien auf, stellte Gott als Vater und Erzieher der Menschen vor, leitete die Verehrung Gottes mehr von der Liebe und Hoffnung als von der Furcht ab, suchte den Geist zu bilden und zu veredeln, und setzte den Geistesgütern alle übrigen

Der christl. Glaube entsprang aus dem jüdischen, und verbesserte ihn.

buch, und gab Hoffnung zu einer vergeltenden Ewigkeit. Nur schade, daß dieser Glaube nicht lange so rein und so gut blieb, sondern gar bald verfälscht wurde, und daß man anfing, eine Menge Ceremonien einzuführen, und unter denselben die Moral gleichsam zu ersticken, daß man die Tugend über den Glauben vergaß, und sogar den Begriff der Tugend nach und nach verlohr, und sie in eine kirchliche Werkheiligkeit verwandelte; und selbst das Vernünftliche auszulöschen suchte, und den Menschen blindlings zu glauben befahl, um sie desto sicherer nach seinen Absichten leiten zu können — bis endlich nach mehrern Jahrhunderten die Morgenröthe des Lichts über die Christenwelt aufging, und die Schatten der Nacht des Aberglaubens verjagte, und einen vernünftigen christlichen Glauben wiederherstellte, ob er gleich auch dadurch noch nicht ganz gereinigt und verbessert wurde.

Der gegenwärtige Glaube an Gott ist die Frucht der kritischen Philosophie.

Der gegenwärtige Glaube an Gott, als ein rein moralisches Wesen, ist die Frucht der kritischen Philosophie und ganz dazu geeignet, moralische Menschen zu bilden. Er leitet alle Handlungen aus der Pflicht ab und auf sie zurück, und sieht die Glückseligkeit bloß als Folge der Sittlichkeit an, macht jene zum ersten und diese zum zweiten ihr untergeordneten Zwecke.

Von diesem Glauben muß jede auf Sittlichkeit abzweckende Religion ausgehn.

Jede auf Sittlichkeit abzweckende Religion muß von diesem Glauben ausgehn. Die Furcht kann nur legale Tugend bewirken, und die Hoffnung interessirte; aber die Pflicht erzeugt wahre Tugend, und die bloße Pflicht reine Tugend, welches

aber ein Ziel ist, dem wir uns zwar nähern, aber das wir nicht erreichen können.

Der Glaube an Gott kann nur dann vom Werthe seyn, wenn er praktisch ist und aufs Leben Einfluß hat. Er wird praktisch, wenn die moralischen Eigenschaften Gottes als Bewegungsgründe zur Tugend gebraucht werden, welches nicht anders, als durch beständige Vergegenwärtigung Gottes geschehen kann, so daß uns sein sittliches Bild immer vor Augen schwebt, und unsre Handlungen leitet. Werth des praktischen Glaubens an Gott.

Aus dem Glauben an Gott entspringt die Ehrfurcht, oder das Gefühl der tiefsten Hochachtung gegen Gott, wegen seiner hohen sittlichen Vollkommenheiten, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Denn die übrigen Vollkommenheiten Gottes können zwar Bewunderung und Liebe, aber nicht Ehrfurcht erzeugen. Seine Macht und Weisheit bewundern wir, seine Güte lieben wir, aber seine Heiligkeit und Gerechtigkeit ehren wir. Ehrfurcht.

Die Ehrfurcht kommt in der Bibel nicht vor, wenn man nicht Hebr. 12, 28. dahin rechnen will, wo gesagt wird: da wir also ein unerschütterliches Reich in Besitz nehmen sollen, so laßt uns dankbar gegen Gott seyn, und ihn auf eine ihm wohlgefällige Art verehren. Allein das Wort, αιδως, das durch verehren ausgedrückt ist, zeigt eigentlich Scheu an; diese kann aber sowohl aus Achtung, als auch aus Liebe und Die Ehrfurcht kommt in der Bibel nicht vor.

Furcht entstehn. Es ist also die Frage, in welchem Sinn das Wort hier zu nehmen ist. Dem Zusammenhange nach in dem letztern Sinne als Scheu, aus Liebe und Furcht. Aus Liebe, weil vorhergeht: Laßt uns dankbar gegen Gott seyn — und aus Furcht, weil darauf folgt: Laßt uns ihn fürchten, denn unser Gott ist ein verzehrendes Feuer. Die Scheu ist also hier ein Gemisch von Liebe und Furcht, die sich blos auf Gottes Macht und Güte, nicht aber auf seine Heiligkeit bezieht. Ueberall redet die Bibel bloß von der Furcht, oder von dem Bedenken, Gott zu beleidigen, oder ihm durch unrechtmäßige Handlungen mißfällig zu werden, und sich dadurch seinem Zorne oder seinen Strafen auszusetzen. Wir wollen nur einige dieser Stellen anführen, Ps. 33, 8. 9. 2 Mos. 20, 20. Hiob 28, 28. Jer. 10, 7. Jes. 8, 13. 5 Mos. 6, 13. Jes. 24, 14. Luk. 18, 2. 4. 23. 40. Röm. 11, 20. Hiob 23, 15. 31, 23. 2 Kor. 5, 11.

Grundlosigkeit der Eintheilung der Furcht vor Gott in eine kindliche und knechtliche.

Die gewöhnliche Eintheilung der Furcht in eine kindliche und knechtliche ist grundlos, denn Furcht ist Furcht, und der ganze Unterschied ist, daß sich das Kind weniger fürchtet, und zu fürchten Ursach hat, als der Knecht, indem jenes mehr auf die Liebe seines Vaters, als dieser auf die Güte und Nachsicht seines Herrn rechnet. Die Bibel kennt jene kindliche Furcht nicht. Sie redet zwar Röm. 8, 15. von einem kindlichen Sinne, aber nicht von einer kindlichen Furcht. Kindlicher Sinn ist kindliche Liebe, kindliches Zutrauen. Ihr habt keinen Sklavensinn erhalten,

um zur Furcht wieder zurückzukehren, sondern einen Kindessinn, vermöge dessen wir zu Gott, Vater, Vater rufen dürfen. Liebe und Furcht stimmen nicht zusammen. Wer liebt, der fürchtet nicht, und wer fürchtet, der liebt nicht *). 1 Joh. 4, 18. 1 Tim. 1, 7. Besorgniß kann zwar wohl mit der Liebe verbunden seyn, Besorgniß, dem geliebten Gegenstande zu mißfallen, oder ihn selbst zu verlieren, aber Furcht nicht.

Nicht die Furcht, sondern die Ehrfurcht ist eine moralische Pflicht. Jene schreckt vom Bösen ab, nicht weil es böse ist, sondern weil es Strafen nach sich ziehet, und treibt zum Guten an, nicht weil es gut ist, sondern um die Strafen zu vermeiden, die mit der Unterlassung des Guten verbunden sind. Sie macht also das Gute verhaßt, weil es erzwungen ist, hindert den freien Entschluß des Willens, woraus alles Gute entspringen muß, befördert Verdruß und Pein, nicht Freude, und der Mensch, der unter der Furcht liegt und seufzt, wünscht davon befreiet zu werden, und befreit sich selbst, sobald er kann, und der Gehorsam aus Furcht ist von keinem Bestande. Uebrigens macht die Furcht zwar wohl legale, aber nicht moralische Menschen, und der Mensch, der Gott fürchtet, kann ihn nicht lieben und verehren, welches die Grundlage der Moralität ist. Die Ehrfurcht hin-

Nicht die Furcht, sondern die Ehrfurcht ist eine moralische Pflicht.

*) Seneka sagt: non potest amor cum timore misceri.

gegen leitet zur Moralität. Sie bestimmt den Willen, gut zu handeln, weil es gut ist, und die Ehrfurcht gegen Gott, weil er heilig und gerecht ist, und alle seine Gebote gut sind. Sie ist also eine moralische Pflicht, die allen übrigen zum Grunde liegen muß, wenn sie moralisch seyn sollen, und die auch die Grundlage der Religion ist, wenn sie moralisch seyn soll (und eine Religion, die nicht moralisch ist, ist Superstition). Weder Liebe noch Dank ist moralisch, denn beides ist Naturtrieb, süßer, eigennütziger Trieb, und Vertrauen nnd Hoffnung ist gleichfalls etwas Selbstsüchtiges. Aber Gott zu lieben, ihm zu danken, zu vertrauen und auf ihn zu hoffen, weil er das beste Wesen, das Muster aller sittlichen Güte, der heiligste und gerechteste Regent ist — das macht diese Pflichten moralisch. Selbst der Gehorsam gegen Gott ist noch nicht moralisch, wenn er die Wirkung der bloßen Liebe, Furcht und Hoffnung ist. Er ist es nur dann, wenn er die Wirkung der Achtung gegen Gott und seinen Willen ist.

Die mosaische Religion war noch nicht moralisch.

Die mosaische Religion war noch nicht moralisch, denn sie gründete sich auf Liebe, Hoffnung und Furcht. Sie stellte Gott bloß von Seiten seiner Macht und Güte dar, und zwar gerade wegen derjenigen, die er seinem Volke bewies. Darum sollten sie Jehovah lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüthe, weil er ihr Gott, ihr Wohlthäter war — sie soll-

ten allein ihm anhangen, ihm dienen und gehorchen, und keine Gottheit außer ihm erkennen und verehren. Auch ihr Vertrauen zu Gott war noch nicht moralisch, denn es erwartete bloß irdische Güter, und die Furcht, die sie vor ihm empfanden, war Furcht vor seiner Macht, vor seinen Drohungen, vor seinen Strafen, und diente nur dazu, sie vom Bösen abzuschrecken und in bürgerlicher Ordnung zu erhalten. Und die vorgestellte Heiligkeit Gottes war eine Heiligkeit ihren Begriffen gemäß, eine Erhabenheit seiner Macht, Güte und Weisheit, ein Wohlgefallen an Opfern, Ceremonien und pünktlichem Gehorsam, nach den mosaischen Vorschriften und Geboten. Zwar erhoben sich einige ihrer Propheten über diese kleinlichen Begriffe, und stellten Gott würdiger dar, und schränkten seine Verehrung nicht auf das Aeussere, sondern auf das Innere, nicht auf legale Handlungen, sondern auf moralische Gesinnungen ein, und verlangten vor allen Dingen ein gutes Herz, und sprachen ohne dasselbe den äußern Religionshandlungen allen Werth ab. Jes. 1, 11 — 18. Was soll mir die Menge eurer Opfer? spricht der Herr. Ich bin satt der Brandopfer ꝛc. waschet euch, reiniget euch, thut euer böses Wesen von meinen Augen weg, lasset ab vom Bösen, und lernet Gutes thun ꝛc. dann kommt, und wir wollen mit einander rechten ꝛc. Mich. 6, 6. 7. 1 Sam. 15, 22. 1 Chr. 30, 17. Ps. 139, 23. 51, 12.

Aber diese Lichter von Männern schienen nur selten, und ihre erleuchteten Grundsätze fanden wenig

Beifall, und das Volk faßte sie nicht. Es war bis zu dem Grade der Aufklärung noch nicht emporgehoben, und der ganze mosaische Gottesdienst war von der Art, daß er mit diesen Ideen stritt, und sie aufhob. Die Ceremonienreligion ließ keine Geistesreligion aufkommen, und die Propheten wagten es nicht, den ganzen mosaischen Dienst zu verwerfen: ohnstreitig wären sie auch zu früh gekommen. Die Religion mußte also bleiben was sie war, eine Ceremonienreligion, eine Elementarreligion, eine Zuchtreligion. Die bessere kam nach durch Christus. Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1. Gal. 3, 24. 25. Joh. 1, 17.

Die heidnische Religion war es noch weniger.

Die heidnische Religion stand noch weit hinter der jüdischen. Sie gründete sich ganz auf Furcht. Die Götter der Heiden waren unzählige Wesen, die Himmel und Erde erfüllten, und unter tausendfältigen Gestalten, mit allen Leidenschaften und Schwächen dargestellt wurden. Ihre ganze Größe bestand in ihrer Macht, Einsicht, Klugheit, List ꝛc. unsittlich waren sie alle. Dabei konnte weder Ehrfurcht noch Liebe Statt finden. Der bessere Theil verspottete sie, und leugnete ihr Daseyn, oder ihre Aufsicht über die Menschen. Doch gab es auch unter ihnen Aufgeklärte, welche sich eine bessere Vorstellung von ihnen, oder vielmehr von einem obersten Wesen, (Jupiter, Zeus) machten, dem sie nicht nur die höchste Macht, sondern auch die höchste Weisheit und Güte, und selbst sittliche Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit, zuschrieben, dem sie also nicht nur Liebe und Dankbarkeit, sondern auch Achtung und Ehrfurcht bezeugten, und nach welchem

sie sich zu bilden strebten; wenn anders ihre Gedanken nicht bloß schöne Sentenzen sind, wie sie es denn größtentheils zu seyn scheinen. Denn in der That machten sie doch von dieser Idee zu wenig Gebrauch, und die Religion schien von ihrem Leben getrennt zu seyn. Ihre Aeußerungen über die Götter waren auch zu verschieden und zu schwankend, als daß man glauben könnte, daß diese Idee auf ihr Herz sehr gewirkt hätte, und viele ihrer Weltweisen dachten zu fein und zu gründlich, als daß sie im Ernst geglaubt haben sollten, Jupiter sey die erhabene Gottheit, wie er von ihnen hier und dort geschildert wird, wenn sie die ihm von andern Seiten wieder beigelegten Schwächen mit ihren Ideen verglichen. Sie mußten also bei ihren würdigen Ideen von Gott das erhabene Wesen, das sie Jupiter nannten, ganz vergessen, und sich selbst einen idealischen Gott schaffen; welches sie denn ohnstreitig thaten, wie der Künstler sich sein Ideal der Vollkommenheit schafft, und dieses Ideal, woraus konnten sie es anders nehmen, als aus sich selbst, aus ihrer eigenen sittlichen Natur, und ihr Gott mußte um so vollkommener seyn, als sie selbst waren oder sich selbst fühlten, und als sie Freiheit und Geistesstärke genug hatten, sich über die gemeinen Begriffe von Gott und den Göttern zu erheben. Es wird hier nicht undienlich seyn, einige der bessern Aussprüche jener Weltweisen von den Göttern, die Hochachtung und Ehrfurcht einflößen konnten, anzuführen. Cicero sagt: Frömmigkeit und Heiligkeit wird die Götter versöhnen, mit Ge-

Einige der bessern Aussprüche der heidnischen Weltweisen von den Göttern.

schenken dürfen, die Gottlosen es nicht einmal wagen, sie zu versöhnen *) — Plinius sagt: ich bemerke, daß auch selbst die Götter sich nicht sowohl über das sorgfältige Gebet der Bittenden, als vielmehr über Unschuld und Heiligkeit freuen, und daß derjenige ihnen angenehmer ist, welcher in ihre Tempel ein reines und keusches Herz, als welcher ein wohldurchdachtes Lied mitbringt **).

Seneka: Gott wird verehrt nicht durch fette Körper geschlachteter Stiere, noch durch (in Tempeln) aufgehängtes Gold und Silber, noch durch in Kasten geschüttetes Geld, sondern durch einen frommen und rechtschaffenen Willen ***). Du willst die Götter besänftigen? Sey gut! der verehrte sie genug, der sie nachahmte ****).

---

*) Deos placabit pietas efficiet et sanctitas — Donis impii ne placare quidem audeant.

**) Animadverto, etiam deos ipsos, non tam accuratis adorantium precibus, quam innocentia et sanctitate laetari: gratioremque existimari, qui delubris eorum puram castamque mentem, quam qui meditatum carmen intulerit.

***) Colitur Deus, non taurorum opimis corporibus trucidatis, nec auro argentoque suspenso, nec in thesauros stipe infusa, sed pia et recta voluntate.

****) Vis deos propitiare? Bonus esto. Satis illos coluit, quisquis imitatus est.

Hesiodus: Opfere den Göttern nach Vermögen, keusch und rein, und versöhne sie, sowohl beim Schlafengehen, als auch beim Aufstehen, (wenn das heilige Licht kommt) damit sie dir gnädig sind *).

Es ist ein Verdienst der christlichen Religion, daß sie die Furcht zu verjagen, und die Liebe und Hoffnung an ihre Stelle zu setzen sucht. Und wenn in ihren heiligen Büchern auch bisweilen der Furcht im jüdischen Sinne gedacht wird, so ist es nicht zu verwundern, da ihre Verfasser, als gebohrne Juden, diese Begriffe mitbrachten, und diese Vorstellungen nur in Beziehung auf lasterhafte Menschen gebrauchten, die sie zuerst durch Furcht schrecken und aufmerksam machen wollten, um sie hernach durch Ehrfurcht weiter zu leiten **). Luk. 1, 74. Hebr. 2, 15. Jud. 23. Hebr.

Vorzüge der christlichen Religion in dieser Hinsicht.

*) Καδδυναμιν δε εφδειν μεθ' αθανατοισι θεοισιν
αγνως και καθαρως ημεν οτ' ενιαυσιη, και οταν φαος ιερον ελθη,
ως και τοι ιλαον κραδιην και θυμον εχωσιν.

**) Es ist die Frage: ob Jemand durch Furcht zur Ehrfurcht geleitet werden kann? Unmittelbar nicht — denn Furcht und Ehrfurcht sind Antipoden, die eine stößt ab, die andere zieht an. Aber die Furcht kann doch wenigstens aufmerksam machen und zum Nachdenken bringen, und den Weg, durch Reflexion, und Aufregung des sittlichen Gefühls, zur Ehrfurcht bahnen. Und der Mensch, der einmal legal ist, kann auch leicht einen Schritt weiter gehen, und moralisch werden. Denn als legaler Mensch richtet er sich doch nach den Gesetzen, es sey nach welchen, und aus welchen Bewegungsgründen es wolle, und als moralischer Mensch richtet er sich nach Vernunftgesetzen.

11, 29. Matth. 3, 7. Joh. 3, 16. Röm. 1, 18. 2, 5. 5, 9. Eph. 5, 6. Kol. 3, 6. 1 Theſſ. 1, 10. 5, 9. 2 Theſſ. 1, 8. Sie reden auch von Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Gott gefällt, und von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit ſelbſt, nach der ſich die Chriſten bilden ſollen. Luk. 1, 75. Eph. 4, 24. 1 Theſſ. 3, 13. Joh. 17, 11. Offenb. Joh. 4, 8. 15, 4. 16, 5. Luk. 1, 49. Eph. 1, 4. 5, 3. 1 Pet. 1, 15. Joh. 16, 25. Röm. 2, 7. 3, 4. 3, 5. 3, 26. 2 Tim. 4. 8. Kol. 3, 12. Ob ſie aber dabei auch immer den reinen Vernunftbegriff von Gottes Heiligkeit hatten, iſt zu bezweifeln, da ſie die ganze Religion auf Liebe und Hoffnung gründen, und nirgends ſagen, daß das Gute aus Pflicht geſchehen müſſe, wenn man nicht vielleicht dahin ziehen will, daß alles Gute aus Gehorſam gegen ihn geſchehen ſoll, wo ſie ihre eigene Vernunft der Vernunft Gottes unterwerfen, und mehr die Befehle Gottes als ihrer Vernunft reſpektirten. Und in ſofern ſcheint ihr Begriff von Gottes Heiligkeit, und der ihm ſchuldigen Ehrfurcht ſehr erhaben zu ſeyn, und dem reinen Vernunftbegriffe noch vorgezogen werden zu müſſen, weil der Befehl Gottes, als der höchſten Vernunft, ihnen wichtiger ſeyn müßte, als der Befehl ihrer eigenen Vernunft. Allein bei der Vorſtellung des göttlichen Willens und Befehls kamen ſie zugleich auch unmittelbar auf die Idee ſeines Beifalls und ſeiner Belohnung, und ſo ging ihr Begriff von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit zugleich in den eigennützigen Glückſeligkeitsbegriff über, und ihre Ehrfurcht gegen Gott war mehr Liebe und

Hoffnung, als eigentliche Ehrfurcht. Auch reden sie von einem reinen Herzen, Matth. 5, 8. 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 3. 3, 9. 2 Tim. 2, 22. verstehn aber darunter vorzüglich Aufrichtigkeit, Redlichkeit, welches man auch schon von einem rechtlichen Manne fordert; auch sprechen sie von Heiligung, wornach man streben solle. 2 Kor. 7, 1. 1 Thess. 4, 3. 4, 4. 7. Hebr. 12, 14. Allein auch dieser Begriff gründet sich auf Liebe und Hoffnung als die Haupttriebfedern ihrer Religion, und Jesus selbst kennt kein höheres und größeres Gebot, als: Liebe Gott über Alles ꝛc. Matth. 22, 37. 38. und macht die Liebe zum Princip seiner ganzen Religion; geht also nicht von der Idee der Pflicht, sondern der Glückseligkeit aus, die sie gewähre. Und wenn er Matth. 6, 33. sagt: strebt zuerst nach dem Reiche Gottes, und nach der ihm wohlgefälligen Rechtschaffenheit, so wird euch das Uebrige von selbst zufallen, (oder als eine Beilage zu Theil werden:) so will er damit zu erkennen geben, daß seine Verehrer zuerst nach der hohen Glückseligkeit in seinem Reiche, und nach der sie befördernden Tugend, streben sollten; und gehet also hier ebenfalls von dem Glückseligkeitsprincip aus, und führet alles auf dasselbe zurück.

Die christliche Religion war dem damaligen Zeitalter angemessen, und bildete gute Menschen.

Doch war die christliche Religion gerade für die damaligen Menschen, die noch auf einer niedern Stufe der Bildung standen, gemacht. Und auch sie bildete gute Menschen. Sie regte das sittliche Gefühl auf, wenn sie es auch nicht entwickelte und in ein

System brachte, und die sittliche Natur des Menschen ging immer der Sittenlehre voraus, und handelte nach ihr, ohne es sich deutlich bewußt zu seyn. Und Liebe und Hoffnung zu Gott, wie leicht konnte sie nicht zur Ehrfurcht führen, wenn sie in der Weisheit und Güte Gottes z gleich seine Heiligkeit erblickte, die der Menschen Glück an die Tugend gebunden, und sie zur einzigen möglichen Bedingung gemacht hat?

Welche Religion ist wohl für den Menschen die beste? die aus Furcht? oder die aus Liebe und Hoffnung? oder die aus Liebe, Hoffnung und Ehrfurcht? oder die aus Ehrfurcht allein?

Hier entsteht noch die Frage: Welche Religion für den Menschen die beste ist? Die Religion aus Furcht? oder aus Liebe und Hoffnung? Oder aus Liebe, Hoffnung und Ehrfurcht? oder aus Ehrfurcht allein? Für den rohen Menschen ist die Religion aus Furcht die beste, denn er kann nicht anders zum Gehorsam gebracht werden, als durch Furcht. Für den halbgebildeten Menschen ist die Religion aus Liebe und Hoffnung die beste, denn er will selbst gehn und wählen. Für den ganz gebildeten Menschen ist die Religion aus Liebe, Hoffnung und Ehrfurcht die beste, denn er will auch nach Vernunftgründen wählen. Und für den vollkommen gebildeten Menschen ist die Religion aus Ehrfurcht die beste, denn er will bloß nach Vernunftgründen wählen. Die Religion aus Furcht führt zur Legalität, die Religion aus Liebe und Hoffnung zur Moralität. (Zwar nicht unmittelbar, doch mittelbar.) Die Religion aus Liebe, Hoffnung und Furcht führt unmittelbar zur Moralität. Und die Religion aus Ehrfurcht führt zur reinen Moralität, welche aber der

Antheil nur weniger Menschen ist, die das sittlich Gute allein schätzen, und alle übrigen Güter demselben nachsetzen und aufopfern.

Diese Religion kann also nie Volksreligion werden. Denn der Mensch liebt und hofft immer etwas, und das reine Tugendvergnügen ist ihm nicht allein genug. Ja selbst eine gewisse Furcht scheint ihm bei der Religion unentbehrlich zu seyn, eine gewisse Besorgniß, dem höchsten Wesen zu mißfallen und sich den Strafen seiner Gerechtigkeit auszusetzen. Ohne diese Furcht scheint er nicht Achtung und Aufmerksamkeit gegen Gott genug zu haben, und sie schärft und erhöht sogar seine Hochachtung, Ehrfurcht und Liebe, indem auch die Vorstellung der Macht und Gewalt Gottes in das Gefühl der Ehrfurcht und Liebe mit einfließt, und dasselbe erhöht und verstärkt, so wie man einen Menschen von bedeutender Macht, die uns nachtheilig werden könnte, wenn wir nicht auf unsrer Hut wären, mehr zu achten pflegen, als einen Menschen ohne diese Macht, und wenn er auch gleiche moralische Vorzüge mit jenem hätte. Diese Furcht ist gleichsam eine Art von Schatten, die das Licht erhöht, so wie das neben einander gestellte Glück und Unglück. Der Volkslehrer wird also bei der Religion alle jene Triebfedern in Bewegung zu setzen suchen; Ehrfurcht und Liebe und eine gewisse Art der Furcht, der Besorgniß vor Gott, und auch von seinen Strafen, obgleich nicht als Strafen, doch als wohlverdienten Züchtigungen und heilsamen Besserungsmit-

Die Religion aus bloßer Ehrfurcht vor Gott kann nie Volksreligion werden.

teln reden; und die strafende Gerechtigkeit Gottes bei der belohnenden Gerechtigkeit nicht ganz aus den Augen setzen, und Himmel und Hölle, Seligkeit und Unseligkeit oder Verdammniß mit der Bibel, im Volksunterrichte zugleich gebrauchen. Und ich weiß nicht, ob nicht jene Furcht auch für den besten Menschen bisweilen nöthig und unentbehrlich ist. Denn auch der beste Mensch wird bisweilen leichtsinnig, und geneigt, ein Wesen zu verachten, oder weniger zu schätzen, von dessen Macht er nichts zu besorgen hat.

Die Religion aus bloßer Furcht ist der Gottheit unwürdig.

Die Religion aus bloßer Furcht ist der Gottheit unwürdig. Denn Gott ist kein Gegenstand der Furcht, sondern der Liebe, weil er durchaus gut ist, und wohlwill, und auch die von ihm veranstalteten Folgen der Sünde sind heilsame Arzneien, Wohlthaten für das sündigende Subjekt. Die Sünde mit ihren Folgen ist zu fürchten, aber nicht Gott. Es ist also erniedrigend und herabwürdigend von Gott gesprochen, wenn man von einer Gottes Furcht, Furcht vor Gott, Furcht des Herrn redet, in dem gewöhnlichen Sinne, da sie knechtische Furcht anzeigen soll. Gott erscheint dann nicht als Vater, sondern als Herrscher, nicht als Regent, sondern als Despot, und die Furcht vor ihm zieht die Menschen nicht zu ihm hin, sondern stößt sie von ihm ab, und verbannt die Liebe und allen freien Entschluß des Willens, und macht sie zur Tugend unfähig. Auch ist die Furcht Gottes für die Menschen selbst nicht gut, denn sie ist unangenehm und beschwerlich, peinigend und quälend, und vertreibt alle Freude aus

dem Herzen, erzeugt Haß und verscheucht Liebe. Und in der menschlichen Gesellschaft erregt sie Mißvergnügen und Bestreben, sich in Freiheit zu setzen, und die lästigen Bande zu zerreißen. Kein Staat ist bei der Furcht auf die Ferne hinaus sicher; so bald nur das Mißvergnügen sich regen kann, so empört sich das Volk, und stürzt den furchtbaren Herrscher vom Thron.

Vernünftige Aussprüche einiger heidnischen Weltweisen gegen die Religion aus Furcht.

Diese Bemerkungen sind so richtig, daß wir sie überall finden, wo nur die Vernunft sich ausspricht. Seneka sagt: Die Furcht ist ein gewisser Schmerz, ein Zittern (eine Aengstlichkeit) des Gemüths, aus der Vorstellung eines künftigen Uebels, welches entweder das Verderben oder die Beschwerde zu vermehren scheint *). Cicero sagt: Die Furcht ist kein Lehrer einer dauerhaften Pflicht — sie ist auf die Länge hinaus ein schlechter Wächter — Laßt uns dahin streben, daß wir die Furcht entfernen, und die Liebe beibehalten — Keine Macht der Herrschaft ist so groß, welche bey drückender Furcht von Dauer seyn könne **).

*) Timor est dolor quidam et trepidatio animi ex cogitatione futuri mali, quod aut perniciem aut molestiam videatur augere.

**) Timor non diuturni magister est officii — malus est custos diuturnitatis metus — id amplectemur, ut metus absit, caritas retineatur — nulla vis imperii tanta est, quae, manente metu, possit esse diuturna.

Die Religion aus Furcht war die erste in der Welt.

Die Religion aus Furcht war die erste in der Welt. Denn die großen und schrecklichsten Auftritte in der Natur rührten die Menschen mehr, als die angenehmen und sanften, weil jene das Gemüth erschütterten, diese es nur sanft bewegten, und jene allgemeiner und auffallender sind, als diese. Die Religion aus Liebe und Hoffnung folgte darauf, da die Menschen erst Zeit hatten, sich zu sammeln und über die Naturwohlthaten nachzudenken. Die Religion aus Liebe, Hoffnung und Ehrfurcht empfing diese, nachdem sie auch in sich selbst blickten und ihre eigene Natur kennen lernten. Und die Religion aus Ehrfurcht machte den Beschluß, als das höchste, das non plus ultra des Menschen, nachdem sie näher mit sich selbst und ihrer erhabenen Bestimmung bekannt wurden. Diese ist die Religion der Vollkommenen, deren Vernunft möglichst ausgebildet ist.

Demuth.

Aus der Ehrfurcht gegen Gott entspringt die Demuth, oder das Gefühl unsrer Abhängigkeit, Niedrigkeit, Unwürdigkeit und Strafbarkeit, oder das Gefühl, welches aus der Vergleichung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Unvollkommenen mit dem Vollkommenen, des Unheiligen mit dem Heiligen entsteht. Demuth ist der natürliche Zustand eines Menschen, der sich mit Gott vergleicht, und denkt, daß er alles, was er ist, durch Gott ist, und von ihm in jedem Augenblicke, mit allen seinen Kräften, abhängt. Wer dieß nicht anerkennt, oder leugnet, der leugnet Gott selbst, und ist ein Thor. Ps. 14, 1. Die Thoren spre-

chen in ihren Herzen: es ist kein Gott. Wer sich sogar über Gott erhebet, und hinwegsetzt, und sich einbildet und rühmt, daß er alles durch sich selbst sey, der ist gleichfalls ein Thor, und kennt sich nicht. Die Bibel warnet vor dieser Thorheit ganz vorzüglich, und ermahnt zur Demuth. Mich. 6, 8. Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was der Herr von dir fordert: nemlich, Gottes Wort halten, Liebe üben, und demüthig seyn vor deinem Gott, 1 Mos. 18, 27. 2 Mos. 4, 2. Dan. 4, 26. 1 Petr. 5, 5. 6. Ps. 138, 6. 113, 5. Hiob 22, 29. Jes. 57, 15. 1 Mos. 32, 10. 2 Sam. 7, 18. Luk. 1, 48. 2 Kor. 12, 5. 3, 5. 1 Kor. 15, 10.

Ursachen des Mangels der Demuth gegen Gott.

Diese Thorheit entsteht aus Stolz, Eitelkeit und Verblendung. Ein bescheidener und verständiger Mensch wird einsehen und erkennen, daß alle gute und vollkommene Gaben von oben herab kommen, von dem Vater des Lichts, Jak. 1, 17. und nicht sich, sondern Gott die Ehre geben, Ps. 115, 7.

Beweise der Demuth gegen Gott.

Die Demuth gegen Gott beweist sich durch bescheidene Reden, Mienen und Gebehrden in Hinsicht auf Gott, unter andern durch Aufhebung der Hände gen Himmel, durch Niederschlagung der Augen, und durch Beugung der Knie vor Gott, welche Beweise der Demuth Demüthigung heißen.

Ist das Niederbeugen vor Gott dem Geiste des Christenthums gemäß?

Das Kniebeugen ist dem Geiste des Christenthums nicht gemäß, welches Gott nicht sowohl von Seiten eines Herrn, als vielmehr

eines Vaters, darstellt. Obschon das Knieen vor Gott eine alte Sitte ist, so rührt sie doch von jener Furcht her, die das Christenthum nicht kennt. So wenig es ein guter und großer Herr gerne sieht, wenn man sich vor ihm niederwirft, so und noch weniger kann Gott diese Art der Demüthigung gefallen. Nur Bewunderung seiner Größe und Hoheit kann sie rechtfertigen. Ps. 95, 6. Aber sich vor Gott niederzuwerfen, um ihn zu rühren und zu bewegen, um ihn zu gewinnen und für sich einzunehmen, und um so leichter erhört zu werden, ist kindische Schwachheit. Zwar finden wir auch Jesum auf den Knieen liegen und beten. Matth. 26, 39. 42. Mark. 14, 36. Luk. 22, 42. Allein, was bei außerordentlichen Fällen einer heftigen Gemüthsbewegung zu geschehen pflegt, darf nicht zur Regel gemacht werden. Die Christen haben einen kindlichen, freudigen Geist erhalten. Röm. 8, 15. Hebr. 2, 15. Eph. 3, 12. Hebr. 4, 16. 10, 19. 1 Joh. 4, 17.

Das Kniebeugen vor Gott sollte also billig unter Christen nicht Statt finden, denn es verräth nicht einen kindlichen, sondern einen sklavischen Geist, und flößt Furchtsamkeit, Mißtrauen und Kleinmuth ein, welches sich mit dem freien, heitern, zutraulichen Sinne zu Gott nicht verträgt. Welches Kind wird wohl vor seinem Vater niederfallen, das ihn als Vater kennt? Und welcher Vater wird eine solche Demüthigung gerne sehen? Nur Angst, Furcht, Bestürzung, und Bewußtseyn großer Vergehungen, kann ein solches Betragen entschuldigen, obgleich nicht rechtfertigen. Auch

das Niederfallen an den gewöhnlichen Bußtagen ist nicht christlich. Denn sie sind nichts anders, als Erweckungs- und Ermunterungstage zur Sinnesänderung und Besserung, die uns also auch nicht in ungewöhnlichen Affekt setzen, und es ist bloß Gewohnheit, daß wir diese Sitte, die sich von außerordentlichen Bußtagen, bei außerordentlichen Unglücksfällen oder drohenden Gefahren, herschreibt, noch beibehalten, und bei jenem Niederfallen denkt sich fast Niemand etwas, und die sich dabei etwas denken, setzen darin vielleicht etwas Verdienstliches, welches sogar noch sittlich schädlich ist; aus welchem Wahne dasselbe auch größtentheils entstanden ist, indem man es als eine Art der Büßung ansah, wodurch man die Gottheit aussöhnen zu können wähnte; und je länger man auf den Knieen lag, desto mehr glaubte man dadurch abbüßen zu können.

Die vorzüglichste Wirkung der Ehrfurcht gegen Gott ist der Gehorsam, oder das Bemühen, den Willen Gottes in seinem ganzen Umfange freiwillig, freudig und standhaft zu erfüllen. Der Gehorsam darf nicht einseitig, willkührlich und mit Ausnahmen verbunden seyn; außerdem ist er kein Gehorsam gegen Gott, dessen Wille ein Ganzes ist, und dessen Gebote und Verbote dieses Ganze ausmachen. Und wenn wir uns hier Ausnahmen erlauben wollten, so setzten wir nicht nur die schuldige Achtung gegen Gott aus den Augen, oder schränkten sie doch ein und schwächten sie, sondern wir verursachten auch uns selbst den größten Nachtheil, indem alle Gebote und Verbote Gottes

Die vorzüglichste Wirkung d. Ehrfurcht gegen Gott ist der Gehorsam.

gut sind, und das eine so gut als das andere von Gott ist. Zu diesem Gehorsam ermuntert uns die Bibel auf allen Blättern; unter andern: Gehorsam ist besser, als Opfer ꝛc. 1 Sam. 15, 22. Jes. 1, 11 — 20. Jer. 7, 23. 11, 4. 7. 26, 13. Mich. 6, 6 — 8. Ps. 4, 6. 40, 7. 50, 14. 1 Petr. 2, 5. Röm. 12, 1. 2. Joh. 3, 24. 5 Mos. 8, 20. 11, 27. 28. Joh. 4, 34. 1 Joh. 2, 17. Ps. 40, 9. Matth. 6, 10.

Ist ein vollständiger Gehorsam gegen Gott möglich?

Ob aber ein solcher Gehorsam durchaus möglich sey, und ob die Uebertretung Eines Gebotes den ganzen Gehorsam gegen Gott aufhebt, oder als eine Uebertretung des ganzen Gesetzes, wie Jakobus Kap. 2, 10. sagt, anzusehen sey, das verdient einer nähern Untersuchung. Es ist wohl übermenschlich, alle Gebote und Verbote Gottes, ohne Ausnahme, zu erfüllen, nicht nur in Handlungen, sondern auch in Gesinnungen, nicht nur durch Unterlassung alles möglichen Bösen in Gedanken, Worten und Werken, sondern auch durch Ausübung alles nur möglichen Guten in Gedanken, Worten und Werken. Einen solchen Gehorsam erwartet selbst die Bibel nicht; vielmehr sagt sie: Jak. 3, 2. Wir fehlen alle mannichfaltig, wer aber auch in keinem Worte fehlt, der ist ein vollkommener Mann. Dieß sagen auch folgende Stellen. Röm. 7, 18 — 24. Es kömmt bei dem vollständigen Gehorsam gegen Gott bloß auf den guten, ernstlichen, thätigen Willen an. So lange dieser da ist, so ist auch der Gehorsam

da; und Fehler, Schwachheiten und Uebereilungen können ihn nicht aufheben. Matth. 26, 41.

Oder hört darum der Gehorsam gegen einen Herrn und Vater auf, weil seine Befehle nicht immer in allen Punkten und auf das Beste erfüllt werden? Welcher billige Mensch verlangt und erwartet wohl so etwas Unmögliches? Oder hat man darum alle Landesgesetze übertreten, wenn man das eine und andere übertritt? Und wenn die Uebertretung eines Gebotes machte, daß man ein Uebertreter aller Gebote würde, so müßte auch die Beobachtung eines Gebots machen, daß man ein Beobachter aller Gebote würde. Jakobus hat sich also wohl zu stark ausgedrückt, wenn er in jener Stelle sagt: wer das ganze Gesetz befolgt, und gegen Ein Gebot handelt, wird als ein Uebertreter aller Gebote angesehen. Denn der gesagt hat: Du sollst die Ehe nicht brechen! der hat auch gesagt: Du sollst nicht morden! Wenn du nun zwar die Ehe nicht brichst, aber mordest, so bist du ein Uebertreter des Gesetzes. Und wie kann Jemand als ein Uebertreter aller Gebote angesehen werden, wenn er es nicht ist? Es ist wahr, wer ein Gebot mit Wissen und Willen übertritt, der setzt die Gott schuldige Achtung in Beziehung auf dieses Gebot aus den Augen, und wer sie in dieser Beziehung aus den Augen setzt, der kann sie auch leicht in Beziehung auf die übrigen Gebote aus den Augen setzen, wenn er in diesen Fall kommt. Allein, es ist die Frage, ob der Mensch bei jeder Uebertretung eines

göttlichen Gebotes die Gott schuldige Achtung aus den Augen setzt? Wie viele Gebote Gottes übertritt nicht der Mensch aus Schwäche oder aus Uebereilung? Und es folgt nicht, daß ein Mensch, wenn er die Achtung gegen Gott in einem Falle aus den Augen setzt, dieselbe auch in allen übrigen Fällen aus den Augen setzen müsse. Vielleicht ist der Reiz und die Versuchung zur Uebertretung dieses oder jenes Gebotes zu stark, und die Beobachtung desselben wird ihm ungleich schwerer, als die Beobachtung der übrigen, wobei jene starken Reize und Versuchungen vielleicht nicht statt finden. Wie kann man also hier von einem aufs andere schließen. Wer die Achtung gegen Gott in dem einen oder andern Falle aus den Augen setzt, hat darum die Achtung gegen ihn nicht aufgehoben oder aus seinem Herzen ausgerottet und vertilgt. Sie wird nur durch die Macht der Sinnlichkeit in gewissen Fällen verdunkelt und geschwächt, aber nicht aufgehoben. So kann Jemand ein guter Freund von mir seyn und mich lieben und achten, und doch in gewissen Fällen, wo er seiner nicht mächtig ist, oder sich gleichsam vergißt, die mir schuldige Liebe und Achtung bey Seite setzen, ohne darum aufzuhören mich zu lieben und zu achten, oder mein Freund zu seyn. Wenn aber freilich jenes oft geschehen sollte, so würde sich auch nach und nach die Liebe und Achtung, und also auch die Freundschaft, verliehren. Der Mensch muß sich also vor der Uebertretung eines jedes einzelnen göttlichen Gebotes sorgfältig hüten; damit er nicht nach und nach gegen Gott gleichgültig werde und die ihm

gebührende Achtung verliehre. Denn wenn diese verlohren gegangen ist, so ist er zu allem Bösen fähig, und kann leicht, wenn er Gelegenheit hat, auch die übrigen göttlichen Gebote übertreten. Ob er sie alle übertreten könne? Das ist eine andere Frage. Denn es giebt Untugenden, Thorheiten und Sünden, wozu der Mensch nicht einmal von Natur Lust hat, oder von denen er auch aus besondern Gründen und Absichten sich entfernt hält. Aber das ist gewiß, wo jene Achtung einmal verlohren gegangen ist, da ist kein Gebot so gut und so heilig, das nicht, bei vorkommenden Gelegenheiten, übertreten werden könne. Ob aber auch die Achtung gegen Gott ganz verlohren gehen könne, das ist noch eine andere Frage. Wahrscheinlich ist es nicht. Denn die Sünde ist nur Betrug und Verblendung, aber die Achtung gegen Gott ist Wahrheit und Realität. Die Sünde ist dem Menschen nicht angebohren, sondern etwas angenommenes und hinzugekommenes, aber die Achtung gegen Gott ist dem Menschen angebohren, und also auch bleibend; und wenn die Nebel und Blendwerke sich zerstreuet haben, so kehrt auch jene Achtung wieder zurück. Auf jedem Fall aber hat der Mensch Ursach, sich vor jeder Uebertretung der göttlichen Gebote zu hüten, und den Rath des großen Menschenkenners und Menschenlehrers zu befolgen: Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet, der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach (die Sinnlichkeit giebt dem Reize leicht nach, überläßt sich ihm leicht, giebt sich der Verführung leicht hin).

Wie verhält man sich bei gewissen Collisionen in Ansehung des Gehorsams gegen Gott.

Es giebt aber bei dem Gehorsam gegen Gott eigene Collisionen, wo es bisweilen schwer zu entscheiden ist, wie man sich verhalten soll. Wenn z. B. die Obrigkeit verlangt und gebietet, daß man an den Tagen, die der öffentlichen Gottesverehrung gewidmet sind, Geschäfte und Dienste, zu ihrem Vergnügen verrichten soll. Wem soll man da gehorchen? Gott oder der Obrigkeit? Geht da nicht, wie man zu sagen pflegt, Herren Dienst vor Gottes Dienst? Wenn die öffentliche Gottesverehrung eigentlicher Gottesdienst wäre, den Gott geboten hätte, und den wir ihm zu erweisen schuldig wären, so könnte und dürfte Herrendienst vor Gottesdienst nicht gehn. Denn Gott ist der oberste Herr und Gesetzgeber, und man muß, wie die Bibel sagt, Gott mehr gehorchen als den Menschen. Apstg. 5, 29. Allein die öffentliche Gottesverehrung ist zwar gut, aber nicht nothwendig, sie ist nicht Gottesdienst, sondern Gottesverehrung und Religionsübung zugleich. So ungern wir also diese Uebung uns versagen, so haben wir doch dazu allenthalben Gelegenheit, und in der Natur vorzüglich; und es ist der Klugheit gemäß, daß wir hier ein kleineres Uebel einem größeren vorziehen und uns nicht unnöthigen Verdruß machen. Aber wie, wenn sie uns zum Kriege auffordert? Ist der Krieg fürs Vaterland und fürs gemeine Beste nicht Pflicht? Und kann der Privatmann über die Rechtmäßigkeit des Krieges sicher urtheilen? Das überläßt er dem Gewissen seines Herrn. Sollte aber irgend ein obrigkeitliches Gebot mit den göttlichen

Geboten ſtreiten, ſo dürfen wir ihr nicht gehorchen, ſondern müſſen vielmehr, für die Pflicht alles aufopfern. Apoſtg. 3, 19. 5, 29. Eben ſo verhält es ſich mit den Befehlen der Eltern, wenn ſie gegen Gottes Gebot ſind. Hier iſt die Wahl noch ſchwerer. Hier ſtreitet Dankbarkeit mit Dankbarkeit, Liebe mit Liebe, Achtung mit Achtung, denn dieſe Pflichten ſind wir Gott und den Eltern zugleich ſchuldig. Allein die höchſte Dankbarkeit, Liebe und Achtung ſind wir doch Gott ſchuldig, der uns unſere Eltern gab. Wir müſſen ihm alſo auch hier mehr gehorchen. Und wenn ſie darüber ruhig nachdenken, ſo werden ſie unſer Verhalten ſelbſt billigen. Doch muß dieſe Verſagung des Gehorſams gegen ſie mit möglichſter Sanftheit und Beſcheidenheit geſchehen, damit nicht wieder auf der andern Seite gefehlt und die den Eltern ſchuldige Pflicht der Liebe und Achtung verletzt werde.

Ueberall ſoll der Wille Gottes die Regel und Richtſchnur unſers Verhaltens ſeyn, und es darf keinen Fall geben, wo wir Gottes Gebot einem menſchlichen nachſetzen, wenn wir uns auch dadurch die größten Verdrüßlichkeiten und Unannehmlichkeiten zuziehen, und ſelbſt Gut und Leben wagen und aufopfern ſollten; weil das Göttliche überall dem Menſchlichen vorgeht, und Gott über alles erhaben iſt, und wir ihm in ſeinem Reiche nicht entfliehen können, und es wäre Hochverrath gegen Gott, irgend einen Menſchen, er heiße König oder Fürſt, oder irgend ein Gut, und wäre es der größte Reichthum, die ausgebreitetſte Macht, und der blendendſte Glanz, ihm

ziehen zu wollen. Ueberdieß sind alle Gebote Gottes gut und heilsam, und auch der schwerste Gehorsam ist Wohlthat und Lebensweisheit, der Quell aller Ruhe, Zufriedenheit und Glückseligkeit. Ps. 111, 10. Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Hiob 28, 28. Die Furcht des Herrn ist Weisheit, und die Vermeidung des Bösen ist Verstand. 1 Joh. 2, 17. Die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber Gottes Willen thut, der bleibt in Ewigkeit. Sir. 1, 20. 33. 19, 8. Spr. Sal. 19, 23.

Durch einen solchen Gehorsam beweisen wir, daß wir Gott über alles fürchten, oder die höchste Ehrfurcht vor ihm haben. Denn der Gehorsam ist die Handlung, die dem Gefühle der Ehrfurcht entsprechen muß, und ohne welche jenes keinen Zweck und keinen Werth hat. Und je mehr wir Ehrfurcht gegen Gott fühlen, desto vollständiger und vollkommener wird dieser Gehorsam seyn, wenn wir mit uns nicht selbst in Widerspruch stehen wollen. Und jede Versagung des Gehorsams gegen Gott schwächt das Gefühl der Ehrfurcht gegen ihn und setzt uns der Gefahr aus, es zuletzt ganz zu verlieren.

Der Gehorsam gegen Gott darf aber nicht durch Furcht erzwungen, oder mit Unwillen, Unlust und Verdruß geübt werden; denn so hätte er keinen Werth, so machte er dem Menschen weder Ehre noch Freude, und könnte ihm von Gott selbst nicht zugerechnet werden. Es muß also ein freiwil-

liger seyn, der aus Ueberzeugung der Güte und des Werths des göttlichen Willens und Gesetzes entspringt, und wo möglich mit Freuden geübt werden. Dieses Letztere steht nicht immer in der Macht des Menschen, denn es giebt Gebote und Verbote Gottes, deren Befolgung mit großer Ueberwindung unsrer Neigungen und Leidenschaften, und mit großen Aufopferungen unsrer Kräfte und Güter verbunden ist, und es giebt Schicksale im menschlichen Leben, die äußerst hart und drückend sind, in welchem wir unsern Gehorsam gegen Gott durch Geduld, Gelassenheit und Unterwerfung zeigen müssen; wo wir zwar wohl uns nach Gottes Willen bequemen, ihn für gut erkennen, aber doch als schmerzlich für uns; und wo, wenn die Wahl bei uns stände, wir wohl einen andern Zustand uns gewählt hätten: wobei also natürlicher Weise keine Freude Statt finden kann. Es ist hier genug, wenn keine Unlust und Unzufriedenheit eintritt, sondern eine edle Gleichmüthigkeit die Reitze der Unlust zu besiegen sucht. Joh. 12, 27. 28. sagt Jesus bei seinen bevorstehenden Leiden: Jetzt ist meine Seele betrübt, Vater, hilf mir aus dieser Stunde. Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen (es ist Gottes Wille, diesen Leiden mich zu unterziehen), Vater, verkläre (verherrliche) deinen Namen (deine Ehre). So sprach er auch kurz vor seinem blutigen Leiden. Matth. 26, 38. 39. Luk. 22, 41. Und Petrus sagt: 1 Pt. 5, 6. Demüthiget euch unter die gewaltige Hand Gottes, damit er euch zu seiner Zeit erhöhe. Die Haupt-

Der Gehorsam gegen Gott muß freiwillig seyn, und wo möglich mit Freuden geübt werden.

Der Gehorsam gegen Gott muß standhaft und beständig seyn.

sache bei diesem Gehorsam ist die Standhaftigkeit und Beständigkeit. Jene, die sich durch keine Leiden und Gefahren abschrecken läßt, und diese, welche sich weder durch die Dauer derselben, noch sonst durch angenehme Reitze zur Aenderung des Entschlusses umlenken und umwandeln läßt. Ohne diese Standhaftigkeit und Beständigkeit hat der Gehorsam gegen Gott keinen bleibenden Nutzen, welcher mit dem Gehorsam vergeht, und die vorigen guten Folgen, wo nicht alle, doch gröstentheils vertilgt, und selbst die Schuld, durch die Bekanntschaft, die man schon mit dem Guten gemacht, und durch den Geschmack, den man ihm abgewannen hat, erhöht. Hier ist aber Festigkeit des Willens, firme Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit des Gehorsams gegen Gott, von seiner weisen und wohlthätigen Regierung, und Wachsamkeit, und tägliche Erneuerung unsrer guten Vorsätze nöthig. Und wenn dem Menschen hierbei jene Standhaftigkeit und Beständigkeit im Gehorsam gegen Gott nicht gelingen sollte, so müßte er glauben, es wäre die Versuchung für ihn und für seine Kräfte zu groß gewesen, und es der göttlichen Güte und Barmherzigkeit überlassen, ob ihm eine solche Veränderung der Gesinnungen zugerechnet werden sollte. Denn wer weiß nicht, was Natur, Temperament, Erziehung, Bildung, Verbindung, Verhältnisse, Umstände für Einfluß auf den menschlichen Willen haben? Doch muß der Mensch alle seine Kräfte aufbieten, um standhaft und beständig zu seyn.

Matth. 24, 13. Mark. 13, 13. Offenb. 2, 10. 2 Tim. 2, 5. Hebr. 10, 36 — 39.

Liebe zu Gott.

Aus dem Glauben an Gott entſpringt eine zweite Pflicht, welche Liebe heißt, oder Zuneigung zu dem geliebten Gegenſtande, Freude, Wohlgefallen an ihm, und Beſtreben, demſelben zu gefallen und ihm Freude zu machen. Denn wenn wir glauben, daß Gott gütig, und der Inbegriff alles Guten, ja die Liebe ſelbſt iſt, ſo müſſen wir ihn auch lieben, und als Gott lieben, das heißt über alles. 1 Joh. 4, 8. 5 Moſ. 10, 12. 30, 20. Jeſ. 22, 5. 5 Moſ. 11, 1. 13. Matth. 22, 37. Pſ. 31, 24. 1 Joh. 4, 19. Pſ. 18, 2.

Dieſe Liebe iſt eine geiſtige Liebe.

Dieſe Liebe iſt keine ſinnliche, ſondern eine geiſtige Liebe. Denn Gott iſt kein ſinnlicher Gegenſtand, welcher reißt und entzückt, er iſt unſichtbar und nur ſeinen Wohlthaten und Geſinnungen nach liebenswürdig, und wir können und dürfen uns von ihm kein Bild machen, und wäre es auch noch ſo ſchön. Lieben wir ihn bloß wegen ſeiner Wohlthaten, ſo iſt unſere Liebe unrein; lieben wir ihn wegen ſeiner herrlichen Vollkommenheiten und Wohlthaten zugleich, ſo iſt unſere Liebe gemiſcht.

Eine reine Liebe findet nicht Statt.

Eine reine Liebe findet nicht Statt, überall miſcht ſich das Intereſſe und das Vergnügen mit ein, und die Beluſtigung der Seele an Gott auch ſelbſt in der Hölle iſt Unſinn und Schwärmerei.

Myſtiſche Liebe.

Die ſogenannte myſtiſche Liebe oder jene geheimnißvolle Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Weſen, und alle die daraus entſte-

henden Spiele der Gefühle und Ausdrücke ist gleicher Unsinn. Nach Walch ist die Liebe zu Gott, die Vereinigung einer gläubigen Seele mit Gott. Und diese Vereinigung erklärt er durch das Verhältniß zwischen dem dreieinigen Gott und einer gläubigen Seele, da jener nicht nur seinem Wesen nach, vermöge der Allgegenwart, bei dieser ganz nahe ist; sondern sich auch in derselben mit seiner Gnade besonders geschäftig beweist, und ein Gutes nach dem andern wirkt; die gläubige Seele aber diesen Gnadeneinfluß annimmt und sich ihm gefällig zu bezeugen bemühet ist. Woher kann dieses ein Mensch wissen? Wer kann die Annäherung des göttlichen Wesens und dessen unmittelbare Einwirkung auf die Seele empfinden? Wer kann die Kennzeichen angeben, wodurch sich natürliche von übernatürlichen Wirkungen und Veränderungen in der Seele unterscheiden? Und was würde eine solche Wirkung anders seyn, als eine Wirkung der Allmacht, der Niemand widerstehen könnte, die also auch dem Menschen nicht zugerechnet werden könnte, und seine Liebe und Tugend wäre nicht sein sondern Gottes Werk, und also auch keiner Belohnung fähig. Die mystische Liebe und Vereinigung, besonders aber die mit Christo, leitet sich von metaphorischen Ausdrücken der Bibel ab, die sie für eigentliche nimmt, wo sie bald Christum als Bräutigam findet, Matth. 9, 15. 25, 5. 6. 10. Mark. 2, 19. Luk. 5, 34. Joh. 3, 29. bald als den Weinstock, Joh. 15, 1. bald als das Haupt des geistlichen Leibes, Eph. 1, 22. 4, 15. bald als das Brod des Lebens Joh. 6, 35. und

die Gläubigen bald als die Braut, Pſ. 45, 10. Hohenl. 4, 8. Joh. 3, 29. Offenb. 21, 9. bald als die Reben, Joh. 15, 2-5. bald als den Leib Chriſti, Eph. 1, 23. bald als die Glieder ſeines Leibes, Eph. 5, 30. bald als die Tempel Gottes, 1 Kor. 3, 16. 17. 6, 19.

Jene Vereinigung wird noch näher beſtimmt, als eine ganz genaue, als eine Gnadenvereinigung, als eine ſelbſtſtändige Vereinigung, die zwei Subſtanzen vereinige, die göttliche und die menſchliche. Welche Schwärmerei! Man ſollte kaum glauben, daß eine ſolche Liebe Eingang gefunden habe. Und doch war ein groſſer Theil der Chriſten zu jener Zeit damit angeſteckt, und auch gelehrte Männer glaubten und vertheidigten ſie, weil ſie die bibliſchen Bilder zu weit ausdehnten und unrichtig auslegten, und glaubten, je geheimnißvoller, unbegreiflicher und unglaublicher die Lehre ſey, deſto göttlicher ſey ſie. Auch jetzt noch hat dieſe Liebe ihre Verehrer unter den Chriſten, und es giebt ganze groſſe Sekten in der chriſtlichen Kirche, welche ſie vertheidigen. Was iſt ſie aber anders, als das Grab der Vernunft und der Religion ſelbſt? die bey ſolchen Widerſprüchen, Tändeleien und Schwärmereien nicht beſtehen kann, ſondern ihren weſentlichen Charakter verliehrt, der Wahrheit und Realität iſt.

Die Liebe zu Gott iſt eine vernünftige Liebe, die ſich auf die Vorſtellung ſeiner liebenswürdigen Eigenſchaften und Vollkommenheiten, beſonders aber ſeiner Güte gründet, die er auf tauſendfältige Art an den Menſchen beweiſt, und alſo

Die Liebe zu Gott iſt eine vernünftige Liebe, und alſo auch eine natürliche.

natürlicherweise eine innige Freude über Gott hervorbringt, und ein Bestreben, ihm zu gefallen und zu gehorchen. Sie ist also etwas sehr natürliches und begreifliches, und gar nichts übernatürliches und geheimnißvolles. Und wenn wir eine Vereinigung oder Verbindung unsers Geistes mit Gott annehmen, so ist es eine moralische, wie gute Menschen mit einander durch Neigungen und Gesinnungen verbunden sind. Sie setzt allerdings gute Menschen voraus. Denn böse können Gott nicht lieben, an seinen Vollkommenheiten keinen Wohlgefallen haben, und keine Neigung besitzen, ihm zu gefallen und zu gehorchen. 1 Joh. 1, 6. 2, 3—6. 3, 6. 24. Vielmehr hassen sie, in so fern Gott, als sein Wille dem ihrigen entgegensteht. Und wenn sie ihn lieben, so lieben sie ihn wegen seiner Wohlthaten, die sie genießen und wegen des Glücks, das ihnen zu Theil wird, aber nicht wegen seiner Güte und Liebe, als Vollkommenheiten, die mit den übrigen in der genauesten Verbindung stehen, oder vielmehr sie lieben nicht den Wohlthäter, sondern die Wohlthaten, nicht den Geber, sondern die Gaben. — Die Bibel nennt die Menschen, welche Gott lieben, Wiedergebohrne und Gläubige. Gal. 5, 6. 1 Joh. 4, 7. 2 Thess. 3, 5. 1 Kor. 8, 3.

Sie setzt gute Menschen voraus.

Die Liebe zu Gott beweist sich durch Dankbarkeit, durch Gehorsam, Nachahmung Gottes und öfteres frohes Andenken an ihn. — Durch Dankbarkeit, in dem frohen Gefühle seiner Güte, und in der süßen Neigung, sich ihm für seine Wohlthaten gefällig zu be-

Die Liebe zu Gott beweist sich durch Dankbarkeit;

zeigen, womit der Gehorsam unmittelbar verbunden ist; denn eine andere Art der Dankbarkeit gegen Gott giebt es nicht, und seinen Willen zu thun, der heilig und gut ist, sieht er als die angenehmste Gefälligkeit gegen sich an. 1 Joh. 5, 3. Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten, und seine Gebote sind nicht schwer. Röm. 12, 1. 2. *).

durch Gehorsam, der zwar angenehm und leicht, aber nicht so gut und so vollkommen, als der aus Ehrfurcht;

Der Gehorsam, der aus der Liebe entspringt, ist zwar angenehm und leicht, aber nicht so gut, so rein und so vollkommen, als der aus der Ehrfurcht entspringt, wovon wir kaum geredet haben. Denn die Liebe ist immer ein gewisser Affekt, der von Güte und Wohlthun, und überhaupt von günstigen Umständen abhängt. Verändern sich diese Umstände, so verändert sich auch der Affekt. Und gleichwohl bauten die alten christlichen Theologen die ganze Religion auf die Liebe. Sie nahmen aber freilich das Wort nicht immer so streng, sondern verwechselten es oft mit der Achtung gegen Gott, und schlossen sie in den Begriff der Liebe ein. Sie hatten hier auch die Bibel für sich, welche die ganze

*) Liebe und Dankbarkeit sind in Ansehung Gottes stets verbunden, denn er ist nicht nur das beste und liebenswürdigste Wesen, sondern auch unser Wohlthäter. Man kann also bei Gott allemal von der Liebe auf die Dankbarkeit schließen, welches der Fall bei andern Gegenständen der Liebe nicht immer ist, die nicht immer in dem Verhältnisse zu uns als Wohlthäter stehen; und man kann also zwar wohl bei Menschen von der Dankbarkeit allemal auf die Liebe schließen, aber nicht von der Liebe allemal auf die Dankbarkeit.

Religion auf Liebe gründet. Matth. 22, 37. Sicherer und beſſer aber iſt es, den Gehorſam auf die Achtung gegen Gott zu gründen, und ſie als Beſtimmungsgrund, und die Liebe nur als Ermunterungsgrund des Gehorſams anzunehmen. Denn die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes bleibt ſich immer gleich, und verändert ſich nicht, wie die Liebe, die in ihren Erweiſungen ſich nach den Umſtänden und nach den Menſchen ſelbſt richtet, die eben ſo veränderlich als unbeſtändig ſind, und die Beweiſe der Güte oft nicht einmal bemerken. Aber die Heiligkeit und Gerechtigkeit geht immer ihren geraden, ihren gleichen Schritt, und liebet das Gute unveränderlich, und belohnt daſſelbe unveränderlich, und iſt von dem Aeußern ganz unabhängig, und hat es nur mit dem Geiſte und mit den Geſinnungen und innern Gefühlen des Menſchen zu thun, die aus Rechtſchaffenheit, oder aus dem Mangel derſelben entſpringen. Der Gehorſam wird zwar dadurch ernſthafter, aber feſter, und die Ehrfurcht iſt ſchon ſelbſt moraliſch; die Liebe iſt es an ſich nicht, ſondern wird es erſt durch die Ehrfurcht und in Verbindung mit ihr. Doch möchten wir die Liebe von der Ehrfurcht nicht gern trennen, weil die Liebe uns die Pflicht leichter macht, und dem Geiſte bei dem Gehorſam mehr Intereſſe giebt.

Durch Nachahmung Gottes.

Die Nachahmung Gottes iſt auch eine Frucht der Liebe. Denn wir pflegen diejenigen, die wir lieben, zu ſchätzen, und ihnen Vollkommenheiten beizulegen, die ſie oft nicht haben, und dieſe Vollkommenheiten ſo lieb zu gewinnen,

daß wir sie uns selbst eigen zu machen streben. Ja, wir pflegen auch oft die Fehler derer, die wir lieben, selbst als Vollkommenheiten nachzuahmen. Wie vielmehr werden wir Gott nachzuahmen streben, der lauter Liebe, Güte und Vollkommenheit ist? Eigentlich aber ahmen wir Gott nicht nach, sondern unser eigenes Bild, das wir uns von Gott machen. Denn Gott können wir nicht anders sehen und erkennen, als in unserm Geiste, in unserm eigenen Bilde, nur mit dem Zusatze der Unbeschränktheit und Unendlichkeit.

In seinen moralischen Vollkommenheiten.

Wir können aber Gott bloß in seinen moralischen Vollkommenheiten nachahmen, in seiner Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, und uns von diesen Vollkommenheiten nur so viel zu eigen machen, als es unsre Natur erlaubt. Denn wir werden immer im unendlichen Abstande von Gott bleiben. Besonders wird unser Bemühen seyn, ihn in der Menschenliebe nachzuahmen. Eph. 5, 1. 2.

Durch öfteres frohes Andenken an Gott.

Das öftere frohe Andenken an Gott ist gleichfalls eine Wirkung der Liebe zu Gott. Denn an wen pflegen wir fleißiger zu denken, als an den, welchen wir lieben? Mit wem werden wir fleißiger im Geiste uns unterhalten, als mit dem Gegenstande unsrer Liebe? Es ist also ein sicheres Zeichen, daß wir Gott nicht lieben, wenn wir nicht oder nur selten an ihn denken, wenn wir uns mit ihm im Geiste nicht beschäftigen und unterhalten, wenn wir wohl sogar den Gedanken an ihn fliehen, oder ungern, mit Unwillen und Verdruß,

mit Besorgniß und Furcht, an ihn denken. Und wo könnte es uns zu diesem Gedanken an Gelegenheiten mangeln? Sehen wir nicht überall Gott in seinen Werken? in seinen Wohlthaten? Können wir einen Schritt in die Natur thun, ohne Gott, den Gott der Liebe, zu erblicken? Können wir zum Himmel aufschauen, ohne den großen Allgütigen zu sehen? Können wir auf die Erde blicken, ohne uns mit den Beweisen seiner Güte umringt zu sehen? Und können wir in unsere Wohnungen zurückkehren, und die täglichen Freuden des Lebens, der Liebe und Freundschaft genießen, ohne an Gottes Güte erinnert zu werden? Und sind nicht auch selbst die widrigen Ereignisse angenehme Erinnerungen an Gottes Weisheit und Güte, die sich vereinigt, uns zur Tugend und Glückseligkeit zu leiten, und durch die glückliche Mischung des Lichts und Schattens in unserm Leben unser Glück und unsere Freuden zu erhöhen? Wer also den Gedanken an Gott flieht, oder ungern unterhält, der liebt Gott nicht, der kennt ihn nicht, oder ist selbst nicht gut, und hat die Welt zu lieb. Der Liebhaber und Verehrer Gottes beschäftigt sich oft und gern mit dem Gedanken an ihn, und findet diesen Gedanken nicht nur süß, sondern auch stärkend und beseligend für seinen Geist. Ps. 63, 7—9. 73, 28. 77, 4. Sir. 14, 1.

Wir sollen Gott über alles lieben.

Aber wie sollen wir Gott lieben? über alles; von ganzem Herzen, von ganzer Seele, aus allen Kräften, und von ganzem Gemüthe, 5 Mos. 11, 1. Matth. 22, 37. Mark. 12, 13. denn er ist der höchste Gegenstand

unſrer Liebe, und wenn wir irgend Jemanden oder irgend eine Sache ſo lieben wollten, als Gott, oder wohl gar mehr als ihn, ſo würden wir ihn nicht lieben, nicht als Gott lieben. Denn kein Geſchöpf und keine Sache in der Welt und in der ganzen Natur iſt ſo ſchön, als Gott. Von körperlicher Schönheit kann hier die Rede nicht ſeyn, ſondern von geiſtiger Schönheit. Und der Geiſt iſt es allein, der Schönheit in den Körpern und in den Geiſtern entdecken und bewundern kann. Was ſind aber alle Geiſter gegen den erhabenſten Geiſt im Himmel!

Wie lieben wir ihn über alles?

Wir lieben Gott über alles, wenn wir ihn allen, auch noch angenehmen und reizenden Gütern in der Welt vorziehen, allem Reichthume, aller Macht, allem Glanze, allen Freuden, allen Freunden und Wohlthätern, und ſelbſt unſerm Leben. Wir ziehen ihn allem Reichthume, aller Macht und allem Glanze vor, wenn wir dieſe Güter nicht nur rechtmäßig ſuchen und erwerben, ſondern ſie auch zu unſerm und anderer Menſchen Beſten anwenden. Wir ziehen ihn allen Freuden und Freunden, und ſelbſt unſerm Leben vor, wenn wir die Freuden nicht unmäßig und unanſtändig genießen, den Freunden, Wohlthätern und Gönnern nicht ſchmeicheln, und auf eine unerlaubte Art ihnen gefällig ſind, und das Leben zum Beſten der Menſchen nicht ſchonen, ſondern, wenn es Beruf und Pflicht erfordert, aufopfern, und unſre Kräfte im Dienſte der Wahrheit, Tugend und Menſchenliebe verzehren.

Die Liebe zu Gott kann mit der Liebe zu den Gütern und Geschöpfen bestehen, u. ist selbst mit ihr verbunden.

Die Liebe zu Gott kann also mit der Liebe zu den Gütern und Geschöpfen bestehen, und ist selbst mit ihr unzertrennlich verbunden. Aber sie muß der Liebe zu allen übrigen Dingen vorgehen, und diese Liebe gleichsam erst heiligen und zu einer unschuldigen Liebe machen, ja selbst zu einer dauerhaften. Denn ohne diese natürliche Verbindung erstirbt nach und nach jene Liebe, gleich einer Pflanze, die keine rechte Nahrung aus ihrem eigenthümlichen Boden hat, und aus ihm in ein anderes ihr nicht angemessenes Erdreich versetzt wird. Gott ist die Liebe, aus welcher alle Liebe entspringen muß, wenn sie haltbar seyn soll: und haltbar ist sie nur dann, wenn sie unschuldig ist, und unschuldig ist sie, wenn sie von der Liebe Gottes nicht getrennt, sondern mit ihr verbunden ist; und im hohen Grade süß ist sie zugleich. Wer die Güter nicht lieben wollte, der würde auch Gott nicht lieben können, den sie geschaffen hat. Wer sich über seine Werke, Geschöpfe und Wohlthaten nicht freuen wollte, der würde sich auch über Gott selbst nicht freuen können, dessen Liebe und Güte bloß aus seinen Werken und Wohlthaten sichtbar ist. Wer sich diese Liebe und diese Freude mit allem Fleiße versagen wollte, der müßte Gott entweder nicht kennen oder krank und schwach am Geiste seyn. Die Liebe zu Gott schließt also die Liebe zu den Geschöpfen nicht aus sondern ein. Denn es sind seine Geschöpfe, die er liebt, und wer sieht es nicht gern, daß seine Werke geliebt werden? Er gab uns die Liebe zu ihnen selbst in die Natur, und pflanzte uns zu ihren Ge-

müssen einen mächtigen Trieb ein. Er führte sie uns zu, gab uns für ihre Schönheit Sinne, und das Schönheitsgefühl, und sprach: genießet, was ich euch gebe, genießet es dankbar und froh, freuet euch der Natur und ihrer Geschöpfe, und dadurch eures Schöpfers und Wohlthäters selbst. Zwar finden sich in der Bibel Stellen, welche diese Liebe zu bestreiten und zu verwerfen scheinen: unter andern, Luk. 14, 26. 27. 33. Matth. 10, 38. Allein die erste Stelle ist so zu übersetzen: Wer zu mir kommt, und Vater, Mutter, Frau, Kind, Bruder und Schwester und selbst sein Leben mir nicht nachsetzt, (das Wort, welches Luther durch Hassen (μισειν) gegeben hat, — bedeutet auch so viel, als αμελειν, weniger schätzen, weniger lieben, nachsetzen; denn Matth. 10, 37 sagt er: wer Vater oder Mutter mehr, als mich, liebt ꝛc.) der kann nicht mein Schüler seyn. Und wer nicht sein Kreuz mir nachträgt, (sich bei mir und mit mir zu den schmählichsten Leiden entschließt, die mich und meine Anhänger erwarten,) der kann nicht mein Schüler seyn. So kann auch niemand von euch mein Schüler seyn, der nicht entschlossen ist, allem dem, was er besitzt, zu entsagen. Die zweite Stelle zeigt dasselbe an, was im vorhergehenden 27. Verse des 14. Kap. Luk. gesagt ist, nur mit veränderten Worten. Das Gebot selbst aber in diesen Stellen ging zunächst die Schüler des Herrn und die ersten christlichen Bekenner an, die der Lage der Sache nach nicht anders handeln konn-

Scheinbare Einwürfe dagegen aus der Bibel.

ten und durften, wenn sie Anhänger Jesus seyn, und die Schicksale mit ihm theilen wollten, da sie dem Hasse und der Verfolgung der Juden mit ihm ausgesetzt waren, und gleichsam keine bleibende Stelle hatten. Wie konnten sie also bei den Ihrigen bleiben, oder ihre Besitzungen ferner behaupten und genießen? Diese Aussprüche und Forderungen waren also den Umständen ganz gemäß, und wenn diese oder ähnliche Umstände auch noch jetzt bei uns eintreten sollten, so müßten auch wir eben so zu handeln bereit und entschlossen seyn, wenn anders die gute Sache der Religion uns lieber ist, als alles, und wir Gott mehr lieben, als alles. Aber jene Güter zu hassen und ohne besondere Gründe der Pflicht zu verwerfen, das ist weder christlich noch menschlich. Jesus selbst liebte sie, liebte seine Eltern und Freunde, und genoß mit seinen Schülern die Freuden der Natur und der Gesellschaft, und versagte sich jene Güter nur dann, wenn sie mit seinem Berufe stritten, und zog die Liebe zu Gott und zur Pflicht allem übrigen vor. Luk. 2, 49. Matth. 12, 46 — 50. Und jedes Gebot, das die Triebe der Natur zu verläugnen, und auszurotten gebietet, ist unnatürlich, und die Menschheit empört sich dagegen und siegt über alle solche unnatürliche Gebote. Das daraus hergeleitete Einsiedler- und Mönchsleben hat also keinen Grund; denn die Folge ist unrichtig, und beruhet auf falschen Schlüssen und Erklärungen. Es ist alles nur beziehungsweise und den Zeitumständen gemäß gesprochen, was dahin gezogen zu werden pflegt.

Mit der Ehrfurcht und Liebe zu Gott vereinigt sich auch das Vertrauen, oder die zuversichtliche Erwartung alles Guten von Gott, wegen seiner Heiligkeit, Güte und Weisheit, verbunden mit seiner Allwissenheit und Allmacht. Seine Heiligkeit will lauter Gutes, seine Güte treibt ihn an, auch seinen Geschöpfen Gutes zu erweisen. Seine Weisheit wählt die zweckmäßigsten Mittel, seine Allwissenheit kennt sie und die ganze Lage der Geschöpfe: und seine Allmacht führt die Entschließungen seiner Heiligkeit, Güte und Weisheit aus. Diejenigen, welche eine nähere göttliche Offenbarung glauben, gründen das Vertrauen zu Gott auch auf seine Wahrhaftigkeit und Treue, nach welcher er halten und erfüllen muß, was er in seinem Worte gesagt und versprochen hat. Und die keine nähere göttliche Offenbahrung annehmen, sehen die vernünftigen Erwartungen von Gott selbst als eine Art von Versprechen an, das er uns durch unsere Vernunft gethan hat, und sind überzeugt, daß Gott, als ein wahrhaftiger und treuer Gott, auch das halten und erfüllen müsse und werde, was er durch unsere Vernunft uns zugesagt hat. Vertrauen zu Gott.

Das Gute aber, das wir von Gott erwarten, ist nicht jedes Gut, denn es giebt auch Scheingüter, sondern das wahre Gute, das an sich gut ist. Weisheit und Tugend, und was zur Beförderung derselben dient; oder wenn es Scheingüter sind, so dürfen sie dem wahren Gute nicht entgegen und zuwider seyn, welches auf die Umstände ankommt, die niemand besser übersehen und beurtheilen kann, als Gott. So kann es also Welches Gute erwarten wir von Gott?

wohl seyn, daß uns Gott viele Güter bisweilen versagt, und nach seiner Heiligkeit, Güte und Weisheit versagen muß, die wir gern haben möchten. Auf diese kann und darf also unser Vertrauen nicht gerichtet werden. Außer jenen wahren wesentlichen Gütern des Menschen: Weisheit und Tugend, dürfen wir durchaus kein bestimmtes Gut von Gott zuverlässig erwarten, sondern müssen die Bestimmung und die Wahl der Güter für uns Gott selbst überlassen, und uns im Vertrauen auf ihn beruhigen und überzeugt halten, daß er alles wohl mache. Röm. 8, 28. Ps. 18, 31. 37, 5. 73, 28. 2, 12. Jer. 17, 7. Hebr. 10, 35. Ps. 121, 2.

Das Vertrauen soll fest und unbeweglich seyn;

Das Vertrauen auf Gott muß fest und unbeweglich seyn. Die Erwartung alles Guten muß also gewiß und zuversichtlich seyn. Denn wir können uns ganz auf Gott verlassen, der nicht nur am besten weiß, was gut, sondern auch für uns gut ist, und dem es weder am Willen noch am Vermögen fehlt, uns zu beglücken und uns so viel Gutes zufließen zu lassen, als an sich und den Umständen nach möglich ist. Es muß also auch ein

zugleich auch freudig;

freudiges Vertrauen seyn, bei welchem wir immer froh und gutes Muthes sind, wenn auch unsere Wünsche nicht immer oder nicht ganz erfüllt werden. Denn durch die Nichterfüllung unsrer Wünsche zeigt sich Gott oft gütiger gegen uns, als durch die Erfüllung derselben; weil viele unsrer Wünsche thörigt und schädlich sind. Wir werden uns also bei unserm Vertrauen zu Gott am besten befinden, wenn wir kein bestimmtes Gut, außer jenen wesentlichen

Gütern, zuverläßig erwarten, sondern die Wahl der Güter seiner Weisheit und Güte überlassen; Ps. 42, 12. 46, 2. 62, 3. doch soll unser Vertrauen zu Gott kein blindes, unheiliges und unmögliches, sondern ein vernünftiges, gerechtes und mögliches Vertrauen seyn. dabei aber vernünftig, gerecht und möglich.

Blind ist das Vertrauen, wenn man sich selbst helfen kann und sich allein auf Gott verläßt; unheilig ist es, wenn man bei einem bösen Herzen Gutes von Gott erwartet; unmöglich ist es, wenn man widersprechende Dinge oder wunderbare Hülfe und Errettung erwartet.

Das Vertrauen auf Gott ist vernünftig, wenn es mit gehörigem Vertrauen auf unsre eigenen Kräfte und mit zweckmäßiger Anwendung derselben verbunden ist; zugleich auch sich der Kräfte anderer Menschen, und der Natur selbst, bedient, und eine gewisse Erwartung von diesen Kräften hat. Vergebens besitzen wir unsere Kräfte nicht, sie sind uns dazu geliehen, daß wir uns selbst helfen sollen, wo wir können; unterlassen wir dies, so thun wir unrecht und versuchen Gott, wenn wir ohne Gebrauch derselben, Hülfe von ihm, vorzüglich aber außerordentliche Hülfe, erwarten. Matth. 4, 7. Wir müssen also auch unsere Kräfte üben, und uns immer mehr Einsicht, Kenntniß, Erfahrung und Geschicklichkeit zu verschaffen suchen, um uns selbst helfen zu können. Nur dann, wenn unsre Kräfte nicht mehr zureichen, oder zu unsrer Rettung und Hülfe nichts beitragen können, dürfen und sollen wir unser Vertrauen allein auf Gott setzen. Ein solches Ver-

trauen finden wir unter andern 2 Kor. 1, 9. 10. wo Paulus sagt: ich will euch, meine Brüder, die Drangsale nicht verschweigen, die ich in Asien erlitt, und die mich fast zu Boden drückten, so, daß ich selbst mein Leben für verlohren, und meinen Tod für gewiß hielt, und mich nicht weiter auf mich selbst, sondern auf Gott, der die Todten erweckt, verließ. Dieser ist es auch, der mich aus einer so großen Lebensgefahr errettet hat, noch errettet, und auch künftig, wie ich hoffe, erretten wird.— Zwar scheint die Bibel in gewissen Stellen das Vertrauen auf uns zu mißbilligen, und nur das Vertrauen auf Gott zu empfehlen, wenn unter andern Spr. Sal. 3, 5. gesagt wird: verlaß dich auf den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen, und verlaß dich nicht auf deinen Verstand. Allein hier wird das Vertrauen auf uns selbst nicht an sich verworfen, sondern nur ein eingebildetes, stolzes Vertrauen, da man von sich und seinem Verstande mehr erwartet, als man mit Grund erwarten kann, und also sich selbst täuscht; denn an andern Orten wird der Gebrauch unsers Verstandes und unserer Kräfte uns geboten und zur Pflicht gemacht, und wie wäre dies wohl ohne Vertrauen auf uns möglich? Zugleich sollen wir auch unser Vertrauen auf andere Menschen setzen; denn auch diese haben Kräfte, und nicht selten auch den Willen, uns zu helfen, und wir würden sie beleidigen, wenn wir ihnen

Scheinbare Einwürfe dagegen aus der Bibel.

nichts zutrauten, so fern wir sie anders kennen, besonders, wenn sie unsre Freunde sind. Oder soll der Kranke dem Arzte nicht trauen, der Bruder dem Bruder, das Kind dem Vater? Was würde dann aus der menschlichen Gesellschaft werden? Und wer wünschte bei einem solchen allgemeinen Mißtrauen in ihr zu leben? Zwar finden sich auch hier biblische Stellen, die das Vertrauen auf andere Menschen zu mißbilligen und zu verwerfen scheinen. Es ist gut, sagt David Ps. 118, 9. auf den Herrn zu vertrauen und sich nicht auf Menschen zu verlassen. Es ist gut auf den Herrn zu vertrauen und sich nicht auf Fürsten zu verlassen. Verlasset euch nicht auf Fürsten, sie sind Menschen, und können nicht helfen. Ps. 145, 3. Niemand glaube seinem Nächsten, sagt Micha, niemand verlasse sich auf Fürsten. Kap. 7, 5. Jeremias sagt sogar: Wehe dem, der sich auf Menschen verläßt und sich auf schwache Geschöpfe stützt! Er wird seyn, wie niedriges Gesträuch in der Wüste, und dem Glücke nicht entgegensehen, sondern wird bleiben in der Dürre in der Wüste, in einem unfruchtbaren Lande, wo niemand wohnt! Heil aber dem Menschen, der sich auf den Herrn verläßt, dessen Zuversicht der Herr ist! K. 17, 5—7. Scheinbare Einwürfe dagegen.

Alle diese Aussprüche aber sind bloß gute Rathschläge, die aus der Erfahrung geschöpft sind, weise Ermahnungen, den Menschen nicht unvorsichtig zu

vertrauen, und sich auf sie nicht zu sehr zu verlassen, indem es ihnen größtentheils bald am guten Willen, bald am Vermögen zu helfen fehle. Es sind also Winke zur gehörigen Einschränkung unseres Vertrauens auf Menschen, welches oft täusche, und Ermunterungen unser höchstes und uneingeschränktes Vertrauen auf Gott zu setzen, welches nie täusche. So wird auch das Vertrauen auf Reichthümer verworfen, und das auf Lügen, List und Betrug ganz. Verlaß dich nicht auf deinen Reichthum. Sir. 5, 1. Wer sich auf Reichthum verläßt, der wird untergehen. Spr. Sal. 11, 28. Verlasset euch nicht auf die Lügen. Jer. 7, 4. Verlasset euch nicht auf Unrecht und Frevel. Denn alle diese Dinge sind lauter Täuschungen, bethören und verführen den Menschen, und machen ihn nicht glücklich, sondern unglücklich. Wo wir aber nur Kräfte finden, es sey in uns selbst, oder in andern Menschen, oder in der Natur, da haben wir Grund, denenselben ein gewisses Maaß des Vertrauens zu schenken. Und schreiben wir nicht gewissen Pflanzen und Naturprodukten Heilkräfte zu? Rechnen wir nicht selbst auch auf die Kunst, die Naturkräfte zum Besten der Menschen zu leiten und zu gebrauchen? z. B. den Blitz, die elektrische Materie, das Feuer ꝛc. Sollen wir also diesen Kräften nichts zutrauen? Selbst auf Macht und Reichthum muß man sich in gewissen Fällen im gehörigen Maaße verlassen; wie wollte man sonst etwas wagen, unternehmen und ausführen können?

Keine Lehre der Schrift ist vielleicht so mißverstanden und so gemißdeutet worden, als die Lehre vom Vertrauen auf Gott, weil man das Uebersspannte der Ausdrücke von der Sache selbst nicht unterschieden, und den Mißbrauch von dem Gebrauche der Sache nicht gehörig getrennt hat.

Das Vertrauen auf Gott ist gerecht, wenn es mit Grunde Gutes von Gott erwartet, und also mit solchen Gesinnungen verbunden ist, die uns zu einer solchen Erwartung berechtigen, heilige, gute, oder mit andern Worten: nur der Rechtschaffene kann Gott vertrauen, denn er ist sich der Liebe zu Gott bewußt, und zweifelt nicht, daß ihn auch Gott liebe, und ihn seines Beifalls würdige. Der böse und schlechte Mensch hingegen kann Gott nicht vertrauen, wenn er auch wollte, sein Inneres widerspricht ihm. Ps. 33, 18. 19. 34, 16. 1 Petr. 3, 12. Joh. 9, 31. 1 Joh. 3, 21.

Das Vertrauen auf Gott ist möglich, wenn die Erwartung natürlich und den uns bekannten Naturkräften gemäß ist. Denn Wunder sind uns nirgends versprochen, und geschehen auch nicht. Warum sollte Gott von seiner Ordnung in der Natur abweichen, die gut und zweckmäßig ist, und zureicht die Absichten seiner Weisheit und Güte zu erfüllen, wenn es auch nicht schnell, sondern langsam geschieht. Das Vertrauen auf Gott ist ferner möglich, wenn das, was wir erwarten, gut und schicklich, und nicht an sich, oder den Umständen nach

widersprechend ist. Denn Gott liebt das Gute und Schickliche; und unmögliche und ungereimte Dinge kann und will er selbst nicht wirklich machen, indem sich seine Allmacht nur auf mögliche Dinge erstreckt, und seine Weisheit nichts wählen kann, als was gut und schicklich ist. Matth. 26, 39. Und wenn Luk. 1, 37. gesagt wird: bei Gott ist kein Ding unmöglich, so setzt das Wort Ding (ῥημα) schon eine mögliche Sache voraus, denn außerdem müßte es heißen: bei Gott ist kein Unding unmöglich. Der Ausspruch zeigt also bloß an, daß Gott alles Mögliche wirklich machen könne. Und was nicht möglich ist, will Gott nicht, und was er nicht will, geschieht nicht.

Das Vertrauen auf Gott ist für uns nöthig und heilsam.

Das Vertrauen auf Gott ist für unsere Zufriedenheit und Tugend nöthig und heilsam. Denn es knüpft unsere Schicksale an einen Faden, der von einer höhern Hand regiert wird, die unser Glück, wie die Sterne in ihren Bahnen, leitet, und uns zu dem hohen Ziele unsrer Bestimmung führt. Unser Glück steht dann in der Hand Gottes, des Allmächtigen, des Allweisen und Allgütigen, und es kann uns nichts Uebels begegnen, das nicht zugleich eine Quelle der Freude und Glückseligkeit für uns werde. So wollte es der erhabene Regierer der Welt und unsrer Schicksale, der Vater der Sterne und der Menschen. Das Vertrauen auf Gott verwandelt auch die größten Leiden für uns in Wohlthaten, und wir sind überzeugt, daß sie einen guten Ausgang nehmen. So ist das Kind ruhig in dem Hause seines Vaters, unter des-

sen Schutze es lebt. So ist der Unterthan zufrieden, in dem Reiche seines Herrn, der Regent und Vater zugleich ist. Und wenn das Vertrauen uns belebt, so steigt auch der Muth und erhält sich, und unsre Tugend bekommt neue Kraft und Stärke, die außerdem leicht ermatten und dahin sinken würde. Die auf den Herrn harren, erhalten neue Kraft, daß sie auffahren mit Flügeln, wie Adler, daß sie laufen, und nicht matt werden; daß sie wandeln, und nicht müde werden. Jes. 40, 31.

Einwurf dagegen.

Zwar könnte Jemand sagen: was hilft mir mein Vertrauen zu Gott? Es bleibt doch alles, wie es ist, und in dem Laufe der Dinge ändert sich nichts. Ich habe nicht mehr, als andere, die Gott nicht vertrauen, und sie haben nicht weniger, als ich. Wie es dem einen geht, so geht es auch dem andern; und ich habe noch überdies den Verdruß, daß ich meine Erwartung so oft getäuscht sehe. Es ist wahr, das Vertrauen auf Gott ändert nichts außer uns, aber vieles in uns. Es giebt uns neuen Muth, neue Lust und Kraft. Und täuschen kann es uns nicht, denn es erwartet nichts Bestimmtes mit Zuverlässigkeit und Gewißheit. Es überläßt das Zufällige Gott und seiner weisen und gütigen Leitung. Es sorgt nur für das Innere, für die gute Einrichtung der Gesinnung, und ist eben dadurch gegen die Täuschungen des Glücks gesichert und gedeckt. Und wenn das, was das Vertrauen erwartet, erfüllt wird, so sieht es die Sache an, als eine günstige Schickung, und freuet sich dank-

bar seines guten Geschicks. Das Vertrauen auf Gott ist also allemal wohlthätig. Oder wollen wir lieber vom Zufall, als von ihm abhangen? Lieber ein Spiel des Glücks, als das Werk einer weisen Regierung seyn? Lieber verzagen und verzweifeln, wenn uns alles verläßt? Oder wollen wir lieber eine feste und unbewegliche Kraft haben, an die wir uns halten, und, bei allem Wechsel der Dinge, und bei aller Hinfälligkeit endlicher Kräfte, anschließen können? Wohl allen, die auf ihn trauen! Daher ist nicht leicht eine Tugend, die uns die Bibel so sehr einschärft und zur Pflicht macht, als das Vertrauen zu Gott, und sie liefert uns davon zahlreiche Beispiele, und ermuntert uns dazu auf allen Blättern; und je frömmer die Menschen waren, desto mehr Vertrauen hatten sie zu Gott. Sir. 2, 11. Und wer zeichnete sich hier mehr aus, als der große Stifter unserer Religion, der so ganz wie ein guter Sohn sich dem Willen und der Leitung seines guten Vaters überließ, und sagte: nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe!

Hoffnung; Unterschied derselben von dem Vertrauen.

Aus dem Vertrauen entspringt die Hoffnung, welche gleichfalls eine Erwartung des Guten ist, aber keine zuversichtliche, keine zuverlässige, weil das Gute, das sie erwartet, bestimmt ist, und sie sich in der Wahl derselben leicht täuscht, auch nicht alles mögliche Gute zur Wirklichkeit kommt. Es ist nur eine wahrscheinliche Erwartung, welche auch fehlschlagen kann, wie es oft geschieht. Und wenn die Bibel sagt: Hoffnung läßt nicht zu schanden werden, (Hoff-

nung täuscht nicht.) Röm. 5, 5. Ps. 22, 6. so ist dies eine Hoffnung, die sich auf Gottes Verheißungen gründet, welche die heiligen Schriftsteller und die gleich ihnen gläubigen Gottesverehrer, vorzüglich in der Sendung des Messias, in seiner Erlösung, und in seinem alles beglückenden Reiche fanden, und die wir auch noch jetzt in der Beseligung der Tugend und Rechtschaffenheit finden. Alle andere Gegenstände der Hoffnung sind ungewiß und unsicher; denn sie betreffen bloß zufällige Güter, die kommen und auch nicht kommen, gehen und bleiben können. Darum ermahnt uns auch die Bibel, unsere Hoffnung auf solche Güter nicht zu stellen, sondern auf den lebendigen Gott. 1 Tim. 6, 19.

Die Hoffnung unterscheidet sich auch dadurch von dem Vertrauen, daß sie sich mit dem Künftigen, und dieses mit dem Gegenwärtigen beschäftiget, und eine mißliche Lage voraussetzt, aus der wir uns gerettet zu sehen wünschen. Die Hoffnung hat das Glück zum Gegenstande, auch ohne Beziehung auf einen gegenwärtigen Zustand, sie erwartet eine gewisse Blüthe der Gesundheit, und der Kraft, und der Ehre, und der Güter, und sonstige angenehme Ereignisse, und ist auch immer mit einem angenehmen Gefühle verbunden: welches bei dem Vertrauen nicht immer der Fall ist, das bloß nach Ruhe und Zufriedenheit strebt, und sie in sich faßt. Sie ist also angenehmer und reizender, als das Vertrauen.

Sie betrifft zukünftige Güter, so wohl in diesem, als auch in jenem Leben. Diese Güter sind bald näher, bald entfernter, bald größer, bald kleiner, bald reizender, bald weniger reizend, so wie sich die Hoffnung die Güter denkt und vorstellt.

Werth der Hoffnung.

Die Hoffnung ist etwas sehr Gutes, die wahre Panacee des menschlichen Lebens, die alles überzuckert und versüßt, und die auch dem herbsten Trank einen Theil seiner Bitterkeit benimmt, indem sie erwartet, daß er bald vorüber gehe, und daß der angenehmere und lieblichere darauf folge. Sie ward mit weiser Güte von der Vorsehung dem Menschen zur Gefährtin gegeben, die ihn begleiten sollte durchs ganze Leben, von der Geburt an bis ans Grab; und die auch nicht von ihm weicht, und ihn nicht verläßt, so lange er lebet. Sie macht, daß der Kranke sich mit Gesundheit, der Arme mit Reichthum, der Verachtete mit Ehre, der Geplagte mit Erholung, der Leidende mit Erquickung, und der Sterbende mit dem Leben schmeichelt. Und wenn alle irrdische Güter schwinden, so erwartet sie noch überirrdische, und schwingt sich mit ihren Flügeln in die Höhe, und öfnet sich eine neue Welt, und die Thüren der Ewigkeit, wo sie ihr Leben und Weben fortsetzt, und zu einer noch höheren Vollkommenheit sich empor hebt. Sie ist mehr die Wirkung der Imagination, als des Verstandes, der Phantasie, als der Vernunft; wiewohl die bloße Imagination sich so weit nicht erheben, und ohne Verstand und Vernunft sich keine höhern und himmlischen Güter denken kann. Die Imagination macht aber die Ver-

stands- und Vernunftbegriffe aus, und giebt ihnen ein reizendes Colorit, und der Mensch kann eher alle Güter auf Erden entbehren, als die Hoffnung. Sie verschönert auch alle, und ist in der Erwartung süßer, als in der Erfüllung, weil die Natur selten so viel leisten und darstellen kann, als sich die Hoffnung verspricht. Seliges Geschenk der Gottheit, das gleichsam ein Ersatz für das Unvollkommene und Beschwerliche des Lebens seyn soll! Und so lange uns die Hoffnung nicht verläßt, sind wir auch nicht ganz unglücklich, und auch das größte Unglück wird uns noch erträglich.

Wahre und eitle Hoffnung.

Es giebt eine wahre, aber auch eine eitle Hoffnung. Jene nährt der Tugendfreund, diese der Lasterfreund. Jener will und wünscht vorzüglich geistige Güter, dieser körperliche, jener ewige, dieser zeitliche. Zahlreich sind die Stellen der Bibel, die uns zur Hoffnung, zur wahren Hoffnung auffordern, und die eitle tadeln und verwerfen. Hiob 8, 13. 14. 18, 14. Spr. 10, 28. Jer. 2, 37. B. der Weish. 5, 15. 16, 29. Ps. 40, 5. 62, 6. 146, 5. 1 Petr. 1, 3. Tit. 3, 7. Röm. 4, 18. 8, 24. 12, 12.

Die Hoffnung des Christen beschäftiget sich am liebsten mit ewigen Gütern.

Die Hoffnung des Christen beschäftigt sich am liebsten mit ewigen Gütern.

Sie schwingt sich über das Grab, und erwartet Güter, die kein Auge gesehen hat, noch sehen kann, die nur dem Geiste sichtbar sind, Güter, die nicht vergehen sondern bleiben, nicht ab- sondern zunehmen, nicht veralten, sondern sich verjüngen und im-

Sie betrifft zukünftige Güter, so wohl in diesem, als auch in jenem Leben. Diese Güter sind bald näher, bald entfernter, bald größer, bald kleiner, bald reizender, bald weniger reizend, so wie sich die Hoffnung die Güter denkt und vorstellt.

Werth der Hoffnung.

Die Hoffnung ist etwas sehr Gutes, die wahre Panacee des menschlichen Lebens, die alles überzuckert und versüßt, und die auch dem herbsten Trank einen Theil seiner Bitterkeit benimmt, indem sie erwartet, daß er bald vorüber gehe, und daß der angenehmere und lieblichere darauf folge. Sie ward mit weiser Güte von der Vorsehung dem Menschen zur Gefährtin gegeben, die ihn begleiten sollte durchs ganze Leben, von der Geburt an bis ans Grab; und die auch nicht von ihm weicht, und ihn nicht verläßt, so lange er lebet. Sie macht, daß der Kranke sich mit Gesundheit, der Arme mit Reichthum, der Verachtete mit Ehre, der Geplagte mit Erholung, der Leidende mit Erquickung, und der Sterbende mit dem Leben schmeichelt. Und wenn alle irdischen Güter schwinden, so erwartet sie noch überirdische, und schwingt sich mit ihren Flügeln in die Höhe, und öfnet sich eine neue Welt, und die Thüren der Ewigkeit, wo sie ihr Leben und Weben fortsetzt, und zu einer noch höheren Vollkommenheit sich empor hebt. Sie ist mehr die Wirkung der Imagination, als des Verstandes, der Phantasie, als der Vernunft; wiewohl die bloße Imagination sich so weit nicht erheben, und ohne Verstand und Vernunft sich keine höhern und himmlischen Güter denken kann. Die Imagination macht aber die Ver-

stands- und Vernunftbegriffe aus, und giebt ihnen ein reizendes Colorit, und der Mensch kann eher alle Güter auf Erden entbehren, als die Hoffnung. Sie verschönert auch alle, und ist in der Erwartung süßer, als in der Erfüllung, weil die Natur selten so viel leisten und darstellen kann, als sich die Hoffnung verspricht. Seliges Geschenk der Gottheit, das gleichsam ein Ersatz für das Unvollkommene und Beschwerliche des Lebens seyn soll! Und so lange uns die Hoffnung nicht verläßt, sind wir auch nicht ganz unglücklich, und auch das größte Unglück wird uns noch erträglich.

Wahre und eitle Hoffnung.

Es giebt eine wahre, aber auch eine eitle Hoffnung. Jene nährt der Tugendfreund, diese der Lasterfreund. Jener will und wünscht vorzüglich geistige Güter, dieser körperliche, jener ewige, dieser zeitliche. Zahlreich sind die Stellen der Bibel, die uns zur Hoffnung, zur wahren Hoffnung auffordern, und die eitle tadeln und verwerfen. Hiob 8, 13. 14. 18, 14. Spr. 10, 28. Jer. 2, 37. B. der Weish. 5, 15. 16, 29. Ps. 40, 5. 62, 6. 146, 5. 1 Petr. 1, 3. Tit. 3, 7. Röm. 4, 18. 8, 24. 12, 12.

Die Hoffnung des Christen beschäftiget sich am liebsten mit ewigen Gütern.

Die Hoffnung des Christen beschäftigt sich am liebsten mit ewigen Gütern.

Sie schwingt sich über das Grab, und erwartet Güter, die kein Auge gesehen hat, noch sehen kann, die nur dem Geiste sichtbar sind, Güter, die nicht vergehen sondern bleiben, nicht ab- sondern zunehmen, nicht veralten, sondern sich verjüngen und im-

Sie betrifft zukünftige Güter, so wohl in diesem, als auch in jenem Leben. Diese Güter sind bald näher, bald entfernter, bald größer, bald kleiner, bald reizender, bald weniger reizend, so wie sich die Hoffnung die Güter denkt und vorstellt.

Werth der Hoffnung.

Die Hoffnung ist etwas sehr Gutes, die wahre Panacee des menschlichen Lebens, die alles überzuckert und versüßt, und die auch dem herbsten Trank einen Theil seiner Bitterkeit benimmt, indem sie erwartet, daß er bald vorüber gehe, und daß der angenehmere und lieblichere darauf folge. Sie ward mit weiser Güte von der Vorsehung dem Menschen zur Gefährtin gegeben, die ihn begleiten sollte durchs ganze Leben, von der Geburt an bis ans Grab; und die auch nicht von ihm weicht, und ihn nicht verläßt, so lange er lebet. Sie macht, daß der Kranke sich mit Gesundheit, der Arme mit Reichthum, der Verachtete mit Ehre, der Geplagte mit Erholung, der Leidende mit Erquickung, und der Sterbende mit dem Leben schmeichelt. Und wenn alle irrdische Güter schwinden, so erwartet sie noch überirrdische, und schwingt sich mit ihren Flügeln in die Höhe, und öfnet sich eine neue Welt, und die Thüren der Ewigkeit, wo sie ihr Leben und Weben fortsetzt, und zu einer noch höheren Vollkommenheit sich empor hebt. Sie ist mehr die Wirkung der Imagination, als des Verstandes, der Phantasie, als der Vernunft; wiewohl die bloße Imagination sich so weit nicht erheben, und ohne Verstand und Vernunft sich keine höhern und himmlischen Güter denken kann. Die Imagination macht aber die Ver-

stands- und Vernunftbegriffe aus, und giebt ihnen ein reizendes Colorit, und der Mensch kann eher alle Güter auf Erden entbehren, als die Hoffnung. Sie verschönert auch alle, und ist in der Erwartung süßer, als in der Erfüllung, weil die Natur selten so viel leisten und darstellen kann, als sich die Hoffnung verspricht. Seliges Geschenk der Gottheit, das gleichsam ein Ersatz für das Unvollkommene und Beschwerliche des Lebens seyn soll! Und so lange uns die Hoffnung nicht verläßt, sind wir auch nicht ganz unglücklich, und auch das größte Unglück wird uns noch erträglich.

Wahre und eitle Hoffnung.

Es giebt eine wahre, aber auch eine eitle Hoffnung. Jene nährt der Tugendfreund, diese der Lasterfreund. Jener will und wünscht vorzüglich geistige Güter, dieser körperliche, jener ewige, dieser zeitliche. Zahlreich sind die Stellen der Bibel, die uns zur Hoffnung, zur wahren Hoffnung auffordern, und die eitle tadeln und verwerfen. Hiob 8, 13. 14. 18, 14. Spr. 10, 28. Jer. 2, 37. B. der Weish. 5, 15. 16, 29. Ps. 40, 5. 62, 6. 146, 5. 1 Petr. 1, 3. Tit. 3, 7. Röm. 4, 18. 8, 24. 12, 12.

Die Hoffnung des Christen beschäftiget sich am liebsten mit ewigen Gütern.

Die Hoffnung des Christen beschäftigt sich am liebsten mit ewigen Gütern. Sie schwingt sich über das Grab, und erwartet Güter, die kein Auge gesehen hat, noch sehen kann, die nur dem Geiste sichtbar sind, Güter, die nicht vergehen sondern bleiben, nicht ab- sondern zunehmen, nicht veralten, sondern sich verjüngen und im-

mer schöner werden, Güter, die der geistigen und sittlichen Natur des Menschen gemäß sind, und die den Tugendhaften für das Leiden dieser Zeit reichlich entschädigen. 2 Kor. 4, 17. 18. Röm. 8, 18. Kol. 3, 1. 2.

Wahrscheinliche Beschaffenheit dieser Güter.

Was dies für Güter sind, können wir nicht genau bestimmen. Sie müssen Geistesgüter und Genüsse seyn, weil nach dem Tode vom Körper nichts mehr übrig bleibt; vollkommnere, als die wir hier genießen, weil der Himmel einen Vorzug vor der Erde haben muß, und nichts Unvollkommenes den menschlichen Geist sättigen kann; sie müssen göttlicher Art seyn, weil nur das Göttliche den Geist befriedigt.

Ob nicht auch dort ein gewisser sinnlicher Genuß seyn wird durch die feinern Organen, die dem Geiste dienen werden, und durch die sinnliche Hülle, die ihn umgeben wird, (denn ohne diese könnte er nicht auf die Sinnenwelt wirken, und auch von ihr keine Eindrücke erhalten, sondern bloß isolirt leben, wenn er auch ohne Sinne leben könnte,) wer hofft und wünscht dieses nicht? Freilich werden diese Sinne von anderer Art seyn, als die wir jetzt besitzen, indem diese bloß für die gegenwärtige Welt eingerichtet sind, und wir, nach Ablegung des Körpers, und Betretung einer neuen Welt, diese Sinne nicht alle gebrauchen können, und ein Sinn mit dem andern in der genauesten Verbindung steht. Sollte aber wohl die Vorsehung nur an diese fünf Sinne gebun-

den seyn, und nicht noch besseres für uns wissen? Kann der Maulwurf sich keinen Begriff von unsern Sinnen machen, so können auch wir uns keinen Begriff von den Sinnen in der künftigen Welt machen. Wer wollte aber wohl so schließen: wovon ich mir hier keinen Begriff machen kann, das wird dort nicht seyn und Statt finden? Sollten wir nicht auch ohne diese Augen sehen, und ohne diese Ohren hören, und ohne diese Nerven fühlen und empfinden können? Genug wir hoffen, dort, außer den Geistesgenüssen, auch noch Sinnengenüsse von feiner Art, und durch sie eine Mannigfaltigkeit von Freuden, die unaussprechlich seyn wird. Die Sinnenwelt wird immer in Verbindung mit der Geisteswelt bleiben müssen, wenn anders der Geist in seinen Kenntnissen und Vergnügungen fortschreiten soll; ob er gleich auch seine eigenthümlichen Freuden haben wird, und schon genießt, die aus dem Bewußtseyn der bereits erlangten Kenntniß und Tugend entspringen. Und wie wollte der Geist seine Erkenntniß, seine Tugend und seine Freuden, ohne sinnliche Organe, mittheilen können? Und würde er ohne diese Mittheilung wohl recht leben und recht thätig seyn können? Und wenn das künftige Leben die Fortsetzung des gegenwärtigen ist, und das Gute wie das Böse vergilt, so müssen auch noch neue Freuden hinzukommen, die jenen Freudengenuß erhöhen. Alles also verspricht uns in jener Welt einen doppelten Genuß, einen geistigen und einen sinnlichen, und diesen von feinerer Art, als hier, weil das Gröbere, Hinfällige und Vergängliche des Körpers dort wegfällt, und nur

das Aetherische und Geistartige übrig bleibet. Paulus liefert hiervon eine treffende Schilderung. 1 Kor. 15, 42. nur daß er diese sinnliche Hülle erst in der Auferstehung der Todten, die allgemein von den Christen geglaubt wurde, erwartet, und wir diese Hülle viel lieber sogleich nach dem Tode aus dem feinsten Stoffe unsers Körpers hervorgehen lassen. Doch läßt sich hierüber nichts Bestimmtes und Gewisses sagen. Es sind bloß wahrscheinliche Gründe, die uns dieses hoffen lassen.

Die Freuden selbst aber in jener Welt sind aller Wahrscheinlichkeit nach: eine nähere Erkenntniß Gottes und seiner Werke, ein leichteres und schnelleres Fortschreiten in der Erkenntniß, ein freieres Wachsthum der Tugend, besonders der Liebe zu Gott und zu seinen Werken, ein süßes Bewußtseyn des hier gestifteten Guten, und ein noch höherer Genuß aus dem Guten, das wir dort wirken und stiften werden, und eine innige, selige Verbindung mit den zahllos guten Wesen, die wir dort finden werden.

Nähere Erkenntniß Gottes und seiner Werke.

Die nähere Erkenntniß Gottes und seiner Werke läßt uns der neue höhere Schauplatz, den wir dort betreten werden, hoffen, und die feinere sinnliche Hülle, wodurch wir die Werke dort beobachten werden. Und je mehr und je besser wir die Werke Gottes betrachten und erkennen, desto mehr und besser werden wir Gott auch erkennen, weil Gott nur aus seinen Werken sichtbar oder erkennbar ist. Denn Gott selbst kann

Niemand ſehen; auch wird ihn Niemand in Ewigkeit ſehen, denn er iſt ein Geiſt, ein reiner Geiſt, ohne alle ſinnliche Hülle, und wohnt nach der Bibel in einem Lichte, zu welchem Niemand kommen kann, den kein Menſch geſehen hat, noch ſehen kann. 1 Tim. 6, 16. Und wenn auch Gott die feinſte ſinnliche Hülle um ſich hätte, ſo würde ſie doch für unſre Sinne zu fein ſeyn, als daß wir ſie erreichen könnten, und das Unendliche muß immer im unendlichen Abſtande von dem Endlichen bleiben. Und wenn die Bibel ſagt, daß wir dort Gott von Angeſicht zu Angeſicht ſehen würden, 1 Kor. 13, 12. ſo iſt dies nur ein bildlicher Ausdruck, um eine nähere und vollkommenere Erkenntniß Gottes zu bezeichnen. Denn ein Angeſicht hat weder Gott noch der Selige, und dieſes Bild iſt bloß darum gewählt, um uns die Sache zu verſinnlichen, weil wir die meiſten und deutlichſten Kenntniſſe uns durch unſer Geſicht verſchaffen.

Leichtere und ſchnellere Fortſchritte werden wir in der Erkenntniß thun. Denn es wird ſich uns nicht nur immer neuer Stoff zur Erkenntniß anbieten, ſondern wir werden auch davon keine Abhaltungen haben, wie hier durch unſern gröbern und hinfälligen Körper, für den wir ſorgen müſſen, und durch andere irdiſche Bedürfniſſe, die wir zu ſtillen haben, und durch ſo mannichfaltige Geiſtes- und Körperſchwäche, die uns daran hindert; und viele neue Reize werden ſich uns zur Vermehrung unſerer Kenntniſſe zeigen, ſelbſt in der allgemeinen wetteifernden Wißbegierde aller Se-

Leichtere und ſchnellere Fortſchritte in der Erkenntniß.

ligen, und in der Gemeinschaft uns ihre Gedanken und Kenntnisse mitzutheilen.

Freieres Wachsthum der Tugend.

Mit der Erkenntniß wird auch unsere Tugend freier wachsen, die sich nach der Erkenntniß richtet, welche, wenn sie sie auch nicht nothwendig erzeugt, doch bei ihr vorausgesetzt werden muß. Und sie wird um so freier wachsen, je weniger Hindernisse sie dort findet, und je mehr sie von allen Seiten sich dazu ermuntert sieht. Der hier oft träge und kränkliche Körper wird dort das Gemüth nicht verstimmen, und die körperlichen Bedürfnisse und Reize, die es oft hier vom Ziele ablenkten, werden dort nicht mehr Statt finden. Und weder Beispiele noch Umgang werden die Tugend vergiften; vielmehr wird Alles für sie einladend seyn. Doch wird sie immer unvollkommen bleiben und ihre Schranken und Hindernisse haben, denn sie wird immer die Tugend eines endlichen Wesens bleiben, und nie in Heiligkeit übergehen, die nur Gott eigen ist. Das höchste Gut wird ihr Gott seyn; den wird sie am meisten lieben, an ihm am meisten sich belustigen, mit seiner Regierung ganz zufrieden seyn, und ihm für ihren seligen Zustand danken. Denn die blendenden Güter finden sich dort nicht, die sie hier oft von der Liebe zu Gott abzogen. Sie sieht alles, und also auch Gott, in einem reinern und heitern Lichte, und mißt ihr Glück nur nach sich selbst und nach ihrem innern Werthe, und nach alle dem, was Beziehung auf sie hat. Und da mit der Seele auch das Gedächtniß bleiben muß, so wird auch die Erinnerung an das gestiftete Gute auf Erden ihr

Freude machen; noch mehr aber wird sie sich vergnügen, daß sie jetzt so viel Raum und Gelegenheit hat, Gutes zu wirken, daß diese Gelegenheiten nicht ab, sondern zunehmen, daß sie dasselbe ungehindert üben und verbreiten kann; und daß sie dieses in Gemeinschaft mit vielen andern Seligen kann, daß sie ihre Tugenden und Vollkommenheit näher zu erkennen Gelegenheit hat, mit ihnen umgehen, und ihre Gedanken und Neigungen mit den ihrigen umwechseln kann und darf — das wird ihre Seligkeit noch mehr erhöhen.

Ob wir dort auch unsre Freunde sehen werden, wie hier?

Ob wir dort auch unsre Freunde sehen werden, wie hier? dies ist unmöglich, denn Körper, Gestalt und Figur findet sich dort nicht mehr; aber erkennen werden wir sie, uns ihnen mittheilen, und sie sich uns durch unsre neuen feinern Organe. Und der Körper war es doch eigentlich nicht, den wir liebten, sondern der Geist, die Gesinnung, die Neigung, die Tugend, — und diese wird sich dort nicht verliehren, sie wird bleiben und immer vollkommner werden.

Ob wir dort unsere Freunde vorzüglich lieben werden, oder diejenigen vorzüglich, die sich durch Güte und Vortrefflichkeit auszeichnen, wenn wir sie auch nicht kannten: und ob wir gerade dort sogleich in den Umgang mit unsern Freunden kommen werden — wer kann dies entscheiden, da der Maaßstab unsrer Neigungen so verschieden ist, und das hier beigemischte Sinnliche dort wegfällt? Wahrscheinlich aber ist es,

Ob wir dort unsre Freunde vorzüglich lieben und sogleich in ihren Umgang kommen werden.

daß die Vorsehung diejenigen, die wir am liebsten kennen zu lernen wünschen, und deren Umgang uns vorzüglich angenehm seyn wird, uns zuführen werde, und daß also dort unsre Freundschaft und Liebe fortgesetzt werden wird, die wir anfingen und unterhielten, und daß nichts unterlassen werden wird, unsere Freude zu erhöhen und zu vermehren.

Die Gründe unsrer Hoffnung sind: Gottes Güte.

Die Hoffnung des ewigen Lebens gründet sich vornemlich auf Gottes Güte, Weisheit und Gerechtigkeit. So schätzbar auch die Beweise der göttlichen Güte in diesem Leben sind, so reichen sie doch, ohne Hoffnung, nicht zu, sie bei den mannichfaltigen Leiden und Widerwärtigkeiten zu rechtfertigen, und es scheint keine gütige, sondern eine menschenfeindliche Gottheit in der Welt zu herrschen, die sich gleichsam ein eigenes Vergnügen daraus macht, die armen Sterblichen zu quälen, die größtentheils ihre großen Leiden, Schmerzen, Sorgen und Plagen haben, und von der Furcht fast täglich und stündlich gepeiniget werden, bald ihre Gesundheit, bald ihre Güter, bald ihre Ehre, bald ihre Freunde, bald selbst ihr Leben zu verliehren. Und auch der Glücklichste hält sich nicht ganz für glücklich, indem seine Wünsche nicht alle erfüllt werden, und seine Begierden keine Gränzen finden, und ihn schon als Begierden beunruhigen, und zu keiner Zufriedenheit kommen lassen. Und wenn er sie auch einschränken will, gelingt es ihm doch oft nicht, und der Kampf kostet ihm neue Schmerzen, und das Mißlingen desselben Verdruß. Und wie viele Unannehmlichkeiten sind mit fruchtlosen Arbeiten und

Bemühungen verbunden? Wie viel Schmerzen mit dem Verluſte bald dieſes bald jenes Gutes, am meiſten aber mit dem Verluſte unſrer Freunde und derer, die wir lieben? Und was gleichet dem Verluſte unſers Lebens, und den vor ihm hergehenden gemeiniglich langwierigen und ſchmerzhaften Krankheiten? Was gleichet dem Gedanken der Verweſung und der Vernichtung: jetzt biſt du, im Kurzen wirſt du nicht mehr ſeyn? Jetzt biſt du dich deiner bewußt, bald wirſt du bewußtlos da liegen, und nicht wiſſen und fühlen, daß du je gelebt haſt? Schreckhafter Gedanke! Schauervolle Vorſtellung! Wie läßt ſich dies mit der Güte Gottes vereinigen?

Einwürfe dagegen.

Allein, könnte man ſagen: iſt ein Leben nicht beſſer, als kein Leben? Und iſt des genoſſenen und zu genießenden Guten im Leben nicht auch eine große Summe? Und wer kann und darf mit der Güte Gottes rechten? War das Leben nicht ein freies Geſchenk? War es nicht mit allen ſeinen Freuden ein unverdientes Geſchenk? Und konnte die göttliche Güte weiter gehen und alles das geben, was ſie wollte? Stand ihr nicht die Weisheit im Wege? Wie ſollte ſie es machen, daß der Menſch nicht litte, nicht ſtürbe, daß er nicht ſo große Schmerzen empfände, daß er die Bitterkeit des Todes nicht ſchmeckte? Hätte ſie da nicht ein ganz anderes Weſen bilden müſſen? Hätte ſie das Weſen nicht in eine ganz andere Welt ſetzen müſſen? Und haben die Thiere ein beſſeres Loos? Werden ſie nicht auch gequält und gemartert und oft furchtbar zerriſſen oder

getroffen, oder müssen vor Hunger sterben? Wenn sich also der Mensch über den Mangel der Güte Gottes beschweren wollte, so könnte es das Thier auch. — Nein, hier ist der Unterschied: das Thier kann es nicht, es hat keinen Gedanken, keine Vorstellung von Gott, es weiß nicht, was Güte ist, noch weniger aber, was Gottes Güte ist. Aber der Mensch weiß es, der Mensch kann es wissen. Er kann sagen: warum schüsst du mich, Gott, zur Marter? Warum verbittertest du mir mein Leben und meinen Tod? Die Antwort: ich konnte es nicht ändern! befriedigt den Menschen nicht. Und wenn er schweigen und sich fügen muß, so kann er wenigstens den Gott nicht recht lieben, der ihm ein solches Leben gab, der es ihm nur auf so kurze Zeit, und unter so traurigen Umständen, gab; und er könnte sagen: wenn es bei mir gestanden hätte, mein Daseyn zu verbitten, so würde ich es unter diesen Umständen verbeten haben. Wäre ich nicht Mensch, und fühlte ich nicht, als Mensch, und dächte nicht nach, und hätte ich keinen Gedanken an die Zukunft, an den Tod, an die Ewigkeit, oder an die Vernichtung, so würde ich mein Loos weniger fühlen und leichter ertragen. Aber ich habe den Gedanken an dieses alles, sogar auch das Verlangen, ewig zu seyn. Ich habe es von dir selbst, mein Gott, du gabst es mir, und mit ihm zugleich auch die Versicherung: Mensch, du sollst ewig leben! Dieses Verlangen ist mir ein heiliges Versprechen, das du erfüllen mußt, wenn du gut und Vater bist! Oder kannst du wozu Hoffnung machen, ohne sie zu erfüllen? Ist diese Hoff-

nung nicht gut, nicht edel und erhaben? Versüßt sie mir nicht alles Leiden und macht mir den Tod erträglich, und sehne mich mit deiner Güte aus, daß ich dich lieben, als Vater lieben, und mich deiner auch im Leiden und im Tode freuen kann? Und das solltest du nicht wollen? Ja, deine Güte ist mir Bürge, daß ich fortleben werde.

Dagegen könnte man sagen: Die Hoffnung ist doch da, und belebt den Menschen, und verschwindet nicht eher, als mit dem letzten Odemzuge. Wenn sie also auch nicht erfüllt wird, was liegt daran? Sie bleibt doch die Trösterin der Menschen bis ins Grab. Allein, wie Viele verläßt sie nicht früher? wie Viele sterben hoffnungslos dahin, selbst von den bessern Menschen, die sich von ihrer Fortdauer nicht überreden können, oder deren Zustand so beschaffen ist, daß sie keines Trostes fähig sind? Und was wäre eine unerfüllte Hoffnung? Wäre sie nicht Täuschung? Täuschung der Natur? und also Gottes, ihres Urhebers selbst? Läßt sich eine Täuschung mit dem höchsten und besten Wesen vereinigen? Es kommt hier nicht sowohl auf die Hoffnung, als vielmehr auf die Erfüllung derselben an, und es ist besser, wenig zu hoffen, und viel zu erhalten, als viel zu hoffen und nichts zu erhalten.

Zwar könnte man dagegen wieder erinnern: Wenn ich nach dem Tode nichts mehr bin, so habe ich keinen Verlust, denn ich bin nicht mehr da, und kann also auch nichts verliehren. Ich bin

aus der Reihe der Wesen vertilgt, und weiß so wenig von mir, als ich vor meiner Geburt von mir wußte. Wenn ich aus einem tiefen Schlafe, wo alles Bewußtseyn weg ist, nicht wieder erwachte, was hätte ich da verlohren? — Ja, zwar nichts verlohren, wenn ich nicht mehr bin, aber doch alles verlohren, wenn ich, da ich noch war, und Bewußtseyn von mir hatte, mir hätte vorstellen und sagen sollen: du legst dich jetzt zur Ruh, und erwachst nicht wieder. Ist ein Leben nach dem Tode, so kann sich der Sterbende beruhigen; ist keins, so kann er es nicht. Und diejenigen, die um ihn stehen und ihn aufrichten wollen, können es auch nicht, denn sie haben keine Gründe, die ihn aufzurichten vermögend wären, es müßten denn die seyn, daß sein Leiden bald ein Ende hätte, und daß er nun bald in der Reihe lebendiger Wesen nicht mehr seyn würde. Mit solchen Beruhigungsgründen würden sie sich selbst nicht aufrichten können, wenn der Sterbende ihr Freund, ihr Bruder, ihr Vater, ihr Kind ꝛc. wäre. Wenn sie sich aber sagen können: mein Freund ꝛc. stirbt nicht, er legt bloß seine irdische Hülle ab, er verwechselt ein Leben mit dem andern, ein unvollkommenes mit dem vollkommnern, ein kurzes mit dem ewigen, er geht uns voran, wir folgen ihm, und finden ihn wieder — Wer sagt sich aber dieses nicht? So bleibet also doch die Hoffnung, den Ausgang mag seyn, wie er will, wir glauben es wenigstens, und die Vorsehung hat es so eingerichtet, daß wir es glauben müssen, und beruhiget und alle — was wollen wir weiter? So bleibt es

doch: Täuſchung, die der Gottheit unanſtändig iſt. Und wenn der Menſch dieſe Täuſchung nicht einſieht, weil er, wenn es nach dem Tode nicht mehr exiſtirt, ſein Schickſal nach demſelben zu überſehen nicht fähig iſt, ſo giebt es noch andere Weſen, die weiter blicken, und vor denen ſich die göttliche Güte rechtfertigen muß, wenn ſie als ſolche erkannt und gepriſen werden ſoll. Es liegt alſo kein geringes Gewicht der Hoffnung für die Fortdauer des Menſchen nach dem Tode in der Güte Gottes.

Hoffnung eines künftigen Lebens aus der göttlichen Weisheit.

Aber ein noch größeres in ſeiner Weisheit, welche die herrlichen Anlagen des Menſchen entwickeln und ausbilden muß, die in keinem ganz entwickelt werden, und wenn er auch hundert und mehrere Jahre lebte. Und wie viele ſterben nicht vor der Zeit ihrer Entwickelung, als Kinder, als Jünglinge, als Wilde? Was ſind aber Anlagen, ohne Ausbildung? Zurüſtungen zu einem Gebäude, das nicht aufgeführt wird. Wenn bei dieſen kein weiſer Baumeiſter erſcheint, ſo erſcheint bei jenen kein weiſer Schöpfer. Welche Anlagen hat der Menſch nicht zur Erkenntniß! Wie viel kann er nicht mit ſeinem Verſtande faſſen und begreifen! Und wie wenig weiß er noch jetzt! Von vielen Dingen kann er ſich noch gar keinen Begriff machen, vieles kann er nicht ergründen, und vieles, das er kennt, iſt ihm doch noch nicht gehörig bekannt. Mit den Anlagen zur Erkenntniß beſitzt er auch eine Wißbegierde, die unbegrenzt iſt. Er will immer gern mehr erkennen und erlernen. Und wenn er ſich tauſend Begriffe geſammelt hat, ſo will er ſich noch

tausend sammeln, und wenn er sie hundertmal berichtiget hat, so will er sie noch hundertmal berichtigen. Das Reich der Natur, das vor ihm liegt, ist unermeßlich, das Reich der Wissenschaft kennt keine Grenzen, und er hat von allem nur einen geringen Vorschmack, und sein Wissen gleichet einem Tropfen in dem großen Weltmeere. Und wie viel kann der menschliche Verstand nicht fassen, wenn er Zeit, Raum und Gelegenheit dazu hat! Wie viel kann seine Vernunft nicht ausspähen und ergründen, wenn sie dazu Gelegenheit hat! — So unvollkommen seine Erkenntniß ist, so unvollkommen ist auch seine Tugend, sie steht mit der Erkenntniß in Verhältniß, und kann nicht vollkommner seyn und werden, als sie selbst ist. Sie steht oft noch unter der Erkenntniß, und kommt ihr nicht gleich, steht mit ihr oft in umgekehrtem Verhältniß; der Wille ist gut, aber schwach. Die Sinnlichkeit erhebt sich nicht selten über die Vernunft, und unterwirft sich den Willen. Die Handlung ist selten moralisch gut, und entspricht entweder der Gesinnung nicht, oder diese der Handlung nicht. Das Gute wird häufiger unterlassen, als gethan, und das Böse wird oft dem Guten vorgezogen oder doch nur aus Furcht unterlassen. Und doch strebt der Geist nach Vollkommenheit in der Erkenntniß und Tugend, strebt rastlos nach ihr und fühlt, daß sie seine Bestimmung ist, daß er nach diesem Ziele laufen soll. Und doch bleibt er von diesem weit zurück; nicht nur Er, sondern auch alle seine Brüder, und kein Mensch kann in der Laufbahn sagen, ich habe das Ziel erreicht!

Wozu dieſes Laufen, dieſes Jagen, wenn man es doch nicht erreicht oder erreichen kann? Wenn man nicht viel weiter kommt, ſondern bald einige Schritte vor- bald einige rückwärts thut? Nicht daß ich es ſchon ergriffen habe, oder ſchon vollkommen ſey, ich jage ihm aber nach, daß ichs ergreifen möge, Phil. 3, 12. und Röm. 5, 18 — 24. Ich weiß, daß in mir, das iſt, in meinem Fleiſche, (in meiner ſinnlichen Natur) nichts Gutes wohnt. Das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt mir ꝛc. Wäre das ein weiſer Schöpfer, der dem Menſchen ein Ziel vergebens ſteckte? der zu ihm ſagte: lauf! Du ſollſt es aber nicht erreichen. Strebe darnach! aber umſonſt! Ich gab dir Kräfte, ich gab ſie dir reichlich, aber ich wollte nicht, daß du zum Ziel kommen ſollteſt! ich gab dir Luſt dazu, aber ich wollte dir die Freude nicht machen! Kurz, ich ſchuf dich zur Erkenntniß, zur Weisheit und Tugend — ſie ſollte dein Ziel, deine Beſtimmung ſeyn — aber du ſollſt ſie nicht erreichen! Iſt dies eine weiſe, gute Gottheit, die ſo ſpricht? Pflegt ſie ſo in andern Fällen zu handeln? Sie gab den Pflanzen zu ihrer Ausbildung Kraft und Trieb, und ſie bilden ſich aus (nicht die Individuen, ſondern die Gattungen und Arten). Sie gab den Thieren Kräfte und Luſt, ihren angewieſenen Wirkungskreis zu beſchreiben, und ſie beſchreiben ihn und erfüllen ihre Beſtimmung, ſie kommen nicht weiter und können nicht weiter kommen, und wenn ſie noch ſo alt werden, das iſt ihre Grenze. Sie werden nicht gelehr-

ter, nicht geschickter, als sie vor tausend und mehrern tausend Jahren waren. Sie verlangen auch nicht weiter zu gehen. Ihre Neugierde ist bald gestillt, ihre Triebe sind bald gesättigt, sie kennen und fühlen ihre Grenze. Aber wer oder was stillt die menschlichen Triebe? Wer oder was setzt den menschlichen Kräften Maaß und Ziel? Ist bei ihnen nicht alles aufs Unendliche angelegt? Zwar erreicht der Körper des Menschen sein Ziel. Er wächst bis zu gewissen Jahren, wo er dann wieder abnimmt und endlich zerfällt und verschwindet. Aber die Seele des Menschen erreicht ihr Ziel nicht, ihre Kräfte werden nicht ausgebildet. Und obgleich nicht zu leugnen ist, daß der Geist mit den Jahren auch abnimmt, unter der Last des Alters sich beugt, und durch Kränklichkeit geschwächt wird, so ist doch eine Kraft in ihm, die emporstrebt, und keine Grenze will, die immer weiter forscht, und durch den Körper bloß gedrückt und eingeschränkt wird; die aber gleich einer elastischen Kraft sich wieder zu erheben und in ihren natürlichen Zustand (in Freiheit) zu setzen sucht, und wenn sie von den Banden des sie einschränkenden Körpers frei werden wird, auch frei handeln und sich in ihrer ganzen Macht zeigen wird. Und wenn wir für das gegenwärtige Leben den Verstand nicht entbehren können, so könnten wir doch für dasselbe die Vernunft entbehren, die uns zur Weisheit und Tugend leiten soll, die wir nie erreichen, über die wir uns nie recht freuen können, und wegen ihrer Unvollkommenheit weit mehr betrüben müssen, die uns Vorwürfe macht, und uns mehr

tadelt, als lobt, und die oft die nachtheiligſten Folgen für uns hat, wenn wir unſre Pflicht thun. Zur bloßen Glückſeligkeit dieſes Lebens wäre der Verſtand allein hinreichend, der uns zur Klugheit führte, daß wir auf unſern Vortheil bedacht, nichts unternähmen oder unterließen, was unſerm Vortheile entgegen wäre, und uns kein Vergnügen verſagten, wenn es auch bisweilen mit unſern Pflichten ſtritte, ſondern uns nur mäßigten. — Kurz für dieſes Leben allein brauchten wir keine Sittenlehre, ſondern bloß eine Klugheitslehre, und dieſe könnte uns der Verſtand geben. Zwar könnte man dagegen ſagen: die Klugheit bedürfe der Weisheit, wenn ſie nicht Thorheit werden wolle, und dem Menſchen mehr ſchaden als nützen ſolle, und das Maaß der Begierden, ohne Vernunft, könne nicht getroffen werden. Allein was vermag die Vernunft oder die Weisheit über die Klugheit, wenn der Menſch keine Ewigkeit glaubt und hofft? Iſt keine Ewigkeit, dann iſt ſelbſt Weisheit und Tugend, ſtreng genommen und geübt, Thorheit. 1 Kor. 15, 32. Denn wozu ſoll ich mich für Beides aufopfern, und mein Leben ſelbſt wagen, wenn dieſes das einzige iſt, das ich genießen kann und ſoll? Und wie wenige ſind vermögend, auch bei aller ihrer Vernunft, ihre Begierden gehörig einzuſchränken? und die moraliſchen Bewegungsgründe wirken hier weit weniger als die phyſiſchen, oder die Folgen der Sünde, die kräftigere und nachdrücklichere Lehren, als alle Moral, und die vor der Welt mit gewiſſen Untugenden und Thorheiten verknüpfte Schande wirkt weit mehr, als alle Gebote der Ver-

nunft. Und wie wenig wird die menſchliche Geſellſchaft durch die Vernunft regiert? Wie viel mehr durch Befehle, durch Drohungen, durch Strafen, durch Verſprechungen und Belohnungen? Und iſt es nicht zuletzt der Eigennutz, der beinahe alle Menſchen feſſelt, und die Macht und Klugheit die Scepter führende Regentin? Giebt es alſo keine Ewigkeit, ſo ſcheint die Vernunft dem Menſchen umſonſt verliehen zu ſeyn, ſo ſcheint ſie ihm mehr zur Plage, als zur Freude, mehr zum Schaden, als zum Nutzen, gegeben, wenigſtens nicht ſehr nöthig, und in vielen Fällen überflüſſig zu ſeyn. Und das ſollte mit der göttlichen Weisheit zu vereinigen ſeyn? Iſt aber eine Ewigkeit, ſo ſehen wir die hohe Beſtimmung der Vernunft, ſo ſehen wir den unermeßlichen Raum zu ihrer Entwickelung und Wirkung, ſo iſt das gegenwärtige Leben nur ihr erſter Keim; und ihren Wachsthum, ihre Blüthe und Reife erwartet ſie erſt dort. Zwar könnte man gegen den ganzen Beweis, der bisher für die Fortdauer unſrer Seele nach dem Tode aus der göttlichen Weisheit geführt worden iſt, ſagen: Die Weisheit ſey ein bloßer Begriff, der in unſrer Seele liege, und auf Gott und ſeine Werke übergetragen werde. Außer dieſem Begriffe gebe es weder Weisheit noch Ordnung. Gott ſelbſt kennten wir nicht, und ſeine Werke erſchienen uns nur nach jenem Begriffe, als Werke der Weisheit, wir ſchlöſſen alſo zu viel, wenn wir, aus unſerm Begriffe von Weisheit, auf Gott und auf die Natur ſchließen wollten, als ob das alles auch außer uns ſo ſey, wie wir es uns den-

Einwurf dagegen.

ken und vorstellen. Allein dieser Begriff ist doch ein Vernunftbegriff, und wenn unsre Vernunft das Werk und Bild Gottes, als der höchsten Vernunft ist, so muß doch auch unsere vernünftige Art zu denken und zu schließen mit der göttlichen übereinstimmen. Und wenn jener Begriff von der göttlichen Weisheit, ein bloßer Begriff wäre, dem nichts entspräche: wie wäre er denn entstanden, wie hätte er sich ausgebildet, wie hätte er auf die Welt übertragen werden können, wenn in ihr nichts wäre, das diesem Begriffe entspräche, keine Ordnung, keine Regelmäßigkeit? Und warum sehen wir keine Ordnung in der Unordnung, und keine Kunst in der Regellosigkeit, wenn außer uns und in den Dingen selbst nichts ist; das diesen Begriffen zusagt? Warum erblicken wir nur in der Ordnung und Regelmäßigkeit Weisheit und Kunst? Und selbst der Begriff der Ordnung und Regelmäßigkeit muß doch einen Stoff haben, durch den er sich bilden, und auf den er bezogen werden kann, es muß etwas außer uns vorhanden seyn, auf das dieser Begriff paßt; ausserdem könnten wir auch die uns vorkommende Unordnung, Ordnung, und die uns erscheinende Regellosigkeit, Regelmäßigkeit nennen; und die größte Disharmonie müßte auch Harmonie seyn. Welche Widersprüche! Der Begriff von Weisheit ist also, sobald wir ihn auf Gott und seine Werke anwenden, kein leerer Begriff, sondern ein reeller Begriff, dem etwas zusagt, der etwas außer sich findet, worauf er paßt, und der auf der Stufenleiter der Geschöpfe sich bis zu Gott erhebt. Wir haben also

Grund aus dem Begriffe von der göttlichen Weisheit auf unsre Bestimmung, und von unsrer Bestimmung auf die Ewigkeit zu schließen.

Hoffnung der Ewigkeit aus der Gerechtigkeit Gottes.

Aber auch die Gerechtigkeit Gottes giebt uns zu unsrer Fortdauer Hoffnung, welche die Sittlichkeit würdigen und ihr den verdienten Preis zuerkennen und reichen muß, es geschehe, wenn es wolle, und die Unsittlichkeit ihrer gebührenden Schande und Strafe übergeben muß. Findet aber hier ein gehöriges Verhältniß zwischen Sittlichkeit und Belohnung, zwischen Unsittlichkeit und Strafe statt? Ist es da nicht oft sogar umgekehrt? Wird die Tugend nicht oft gestürzt und das Laster erhoben, jene mit Verachtung, diese mit Ehre überhäuft? Und seufzt diese nicht oft im Mangel, wenn jene im Ueberfluß schwelget? Ja stürzt, und beraubt und quält das Laster die Tugend nicht oft selbst, und spottet über sie, und triumphirt über sie? Und wie oft muß nicht der Verdienstvolle dem Verdienstlosen nachstehen, und diesem aufwarten und dienen? Hängt nicht hier beinah alles von der Gunst und vom Glück ab? Und verdrängt List und Schlauheit nicht gemeiniglich Ehrlichkeit und Rechtschaffenheit? Diese auffallende Ungleichheit bemerkt auch die Bibel Pred. Sal. 2, 13 — 16. Matth. 23, 34. 35. Joh. 16, 1—3.

Einwurf dagegen.

Zwar belohnt sich die Tugend selbst durch Zufriedenheit, durch Beifall, durch Achtung, und allerlei damit verbundene Vorzüge und Vortheile, und das Laster bestraft sich durch das Gegentheil. Aber

wie unzufrieden ist nicht oft die Tugend mit sich selbst bei ihrer Schwachheit und Unvollkommenheit, bei ihren Mängeln und Fehlern, und dies um so mehr, je strenger sie gegen sich ist? Und wie unzufrieden auch bei den Fehlern und Thorheiten anderer Menschen, und bei den vergeblichen Bemühungen, die Menschen zu bessern? Der Beifall ist ungewiß, denn die Tugend wird nicht überall erkannt, und ihre Bescheidenheit verbirgt sie, und die Grundsätze der Menschen sind so verschieden, daß sie, auch wenn sie sichtbar wäre, nicht überall erkannt würde. Und wenn sie geachtet wird, so wird sie auch oft verachtet und verspottet, und für Einfalt und Schwachheit erklärt. Und die äußern Vortheile der Tugend halten den äußern Nachtheilen derselben nicht immer das Gleichgewicht, wenn sie sich genöthigt sieht, die Wahrheit zu sagen, die größtentheils ungern gehört wird, das Recht zu vertheidigen, das oft gebeugt wird, für den Freund zu sprechen, der nicht selten angegriffen wird, für das Vaterland zu streiten, das in Gefahr kommt, und sich für's gemeine Beste aufzuopfern, das ihre Dienste und Kräfte verlangt. Wo ist da die so gepriesene Belohnung der Tugend? Und schon der Charakter der Tugend, die in Gemeinnützigkeit besteht, giebt zu erkennen, daß sie mehr für Andere, als für sich selbst leben müsse, und daß durch sie mehr Andere, als sie selbst gewinne, so wie die Selbstsüchtigkeit, der Charakter des Lasters, mehr auf ihre als Anderer Vortheile Bedacht nimmt. Ist da der Verlust nicht offenbar auf Seiten der Tugend, und der Gewinn auf Seiten des

lasters? Die Mäßigkeit ist noch das einzige, was unmittelbare gute Folgen hat. Aber diese Mäßigkeit kann auch der lasterhafte üben, und übt sie, wenn er zu Ausschweifungen von Natur keine sonderliche Neigung hat, und dabei schüchtern und furchtsam, für seine Gesundheit und Ehre besorgt, oder sonst, aus ökonomischen Gründen, die Grenze des Genusses zu überschreiten nicht geneigt ist. Und es giebt einzelne Fälle, wo eine strenge Mäßigkeit und Enthaltsamkeit der Gesundheit sogar nachtheilig zu seyn scheint, und wo man sich durch einen größern Aufwand, als nöthig ist, sogar Freunde machen, und eine angesehene und bedeutende Rolle unter den Menschen spielen kann. Und der alles wohl zu rathe hält, und alles nur auf seine Pflicht berechnet, und Kräfte und Güter in der Hinsicht spart, wird als ein engherziger Mann, der nicht zu leben weiß, angesehen und verachtet, und er selbst muß sich dabei so manches Vergnügen versagen, das ein Anderer, der nicht so gewissenhaft ist, genießt, und bei dem er sich wohl befindet, weil er es mit Vorsicht und Klugheit genießt. Zwar hat das Laster auch seine Plagen, wie die Tugend ihre Leiden. Es bestraft sich mit Unzufriedenheit. Aber selten kennt es sich selbst, selten sieht es sich in seiner wahren Gestalt, und hat immer eine bessere Meinung von sich, als es haben sollte. Verblendet von der Eigenliebe, und sich nur einseitig betrachtend, hält es sich wohl für gut und brav, hebt seine Tugenden (denn auch das Laster hat die Seinigen) heraus, und stellt sie in ein helles Licht, und übersieht seine

Untugenden; oder entſchuldigt ſie mit ſeinem Temperament, mit ſeinen Verhältniſſen und Verbindungen, und ſieht ſie als nothwendige Uebel an; oder es denkt gar nicht leicht an ſich, ſondern zerſtreut ſich und vergißt ſich, und iſt oft ſehr vergnügt und gutes Muthes. Und wenn es eine gewiſſe Doſis von Leichtſinn beſitzt, ſo achtet es das alles nicht, was die Tugend ſich ſehr hoch anrechnet. Auch fehlt es ihm nicht an Beyfall, weil der große Haufe, und ſelbſt der vornehmere Theil gemeiniglich mit ihm in ſeinen Grundſätzen übereinſtimmt. Die Achtung genießt das Laſter äußerlich, ſo gut, als die Tugend, und oft mehr noch, weil die Menſchen nach dem äußern und nicht nach dem innern Werthe zu urtheilen und ihre Achtung einzurichten pflegen. Wie oft ſehen wir nicht, daß, wenn ein angeſehener Mann kommt, der hohe Titel führt, und Gold und Silber auf dem Kleide trägt, oder ſonſt im Staate viel zu ſagen hat, und mit ihm zugleich ein Armer, Niedriger, aber dabei Rechtſchaffener, jener ſehr geehrt wird, ſo ſchlecht er auch iſt, und dieſer kaum angeſehen und begrüßt wird? Würden, Reichthümer und Macht werden dem Laſter ſo gut zu Theil, als der Tugend, und jenem noch mehr, weil es kein Mittel verſchmähet, ſie zu ſuchen, die Verbindungen in der menſchlichen Geſellſchaft benutzt, ſich Freunde macht und durch Schmeichelei zu empfehlen weiß. Und wenn Leiden und Widerwärtigkeiten das Laſter treffen, ſo hat es dieſe mit der Tugend gemein: und wenn es ſie ſich ſelbſt zugezogen hat und ſeine Thorheiten ihm Reue und Unwillen zuziehen,

und es sich sagen muß: ich habe sie verdient; so wird die Tugend, wenn sie leidet, und sich sagen muß: ich habe es nicht verdient, unwillig, nicht auf sich, aber auf das Schicksal, und wohl auf Gott selbst, und empfindet Verdruß, daß sie sich vergebens bemühet, und kein besseres Loos, ihren Verdiensten gemäß, erhalten hat. Und wenn die Tugend hierbei spricht: ich habe mich getäuscht! Ich hoffte auf Gott, ich verließ mich auf meine Rechtschaffenheit, ich glaubte nicht, daß es mir fehlen könnte, so spricht das Laster: ich habe mich nicht getäuscht, das habe ich alles wohl gewußt; darum habe ich mich nicht bemühet, und umsonst nach Rechtschaffenheit gestrebt, ich habe genossen, so lange ich konnte, und leide nun, so lange ich soll, und muß.

Es ist alles einerlei: wie es dem Gerechten geht, so geht es dem Ungerechten, und umgekehrt, wie es diesem geht, so geht es auch jenem. Alle hängen vom Schicksale ab, dem sie nicht entgehen können. Und wenn der lasterhafte von seinen Begierden gequält wird, so hat der Tugendhafte auch die seinigen, und empfindet sie um so lebhafter, je verhaßter sie ihm sind. Und der Tod ist für Beide bitter, und die körperlichen Schmerzen lassen oft Beide nicht zum Nachdenken kommen. Auch hängt hier vieles von den Krankheiten, von der Natur, Lebensart und Erziehung des Menschen ab, und der lasterhafte stirbt oft als ein größerer Held, als der Tugendhafte, sein Tod kömmt auch oft schnell, und seine Krankheit geht bald vorüber; dahingegen der Tugendhafte sich bisweilen lange

quälen muß, ehe er stirbt. Und wenn seine Tugend ihm nicht erlaubt sein armes Leben zu endigen und abzukürzen, so macht sich der Lasterhafte daraus kein Bedenken, und schneidet seinen Lebensfaden ab.

Und wonach streben Beide, die Tugendhaften und die Lasterhaften? Nach Glückseligkeit. Der Tugendhafte setzt seine Glückseligkeit in die Tugend, weil sie ihn vergnügt, und der Lasterhafte in das Laster, weil es ihn vergnügt. Ein jeder streicht sein Vergnügen heraus, und jeder rühmt sich, den besten Theil gewählt zu haben. Und ein jeder hält sich für glücklich. Wo soll man also den Vorzug der Tugend suchen, da alles hier auf die Vorstellung des Menschen ankommt, und da der eine seine Glückseligkeit in einem feinern Genusse sucht, der andere in einem gröbern? Ist hier nicht alles Einbildung und subjektive Vorstellung? Aber die Ewigkeit, sagt ihr, macht den Unterschied aus, diese hat der Tugendhafte zu hoffen, und der Lasterhafte zu fürchten. Allein die Ewigkeit ist für Beide noch nicht ganz gewiß und entschieden; der Tugendhafte hofft und glaubt sie zwar wohl, aber eine volle und unwidersprechliche Gewißheit kann er sich von ihr nicht verschaffen. Der Lasterhafte glaubt sie auch, und glaubt sie oft mehr, weil er sie fürchtet. Denn was glauben wir leichter? was wir hoffen oder fürchten? Wir glauben also auch leichter, daß uns eine Sache mißlingen als gelingen werde, daß uns ein Unglück, als ein Glück begegnen werde. Der Lasterhafte sieht die Ewigkeit für sich als ein Unglück an, und sein Gewissen dringet ihn, sie zu glauben. — Aber seine frohe Ewig-

keit. Ja, aber sobald er sie nur glaubt, hofft er auch, hofft auf Vergebung, und um so leichter, je weniger er sich kennt, und je mehr er sich mit Andern vergleicht, die zehnmal lasterhafter waren, als er, und je mehr er auf die Gnade Gottes rechnet. Und wenn er sie nicht glaubt, so fürchtet er sie nicht. Das Lob und der Tadel nach dem Tode kann Beide nicht rühren, wenn sie nicht mehr sind, und wenn sie noch sind, so erfahren sie es nicht, oder machen sich aus dem unbedeutenden und unsichern Lobe der Menschen nichts. Doch scheint der Tugendhafte vor dem Lasterhaften dies voraus zu haben, daß er in seinem Leiden bedauert und bemitleidet wird, welches dieser entbehren muß, und daß man ihm williger dient und zur Hand geht, als jenem, ihn auch häufiger und williger unterstützt, als jenen. Allein, das Mitleid hat auch seine Zeit und geht bald vorüber, selbst bei den häuslichen Freunden, indem die Gewohnheit nach und nach gegen Alles gleichgültig macht. Oft ist auch das Mitleid mehr lästig, als stärkend, macht mehr zaghaft, als getrost. Und wenn der Lasterhafte Geld hat, oder ein angesehener Mann ist, so fehlt es ihm an Bedienung und prompter Aufwartung nicht. Und wenn er Freunde und Verwandte hat, die ihn, beim Mangel eigener Mittel unterstützen können, so verlassen sie ihn auch nicht leicht. Und es giebt Tugendhafte genug, die bei alle dem Mitleid, das man für sie empfindet, doch verschmachten und elend umkommen müßten, weil man ihnen entweder nicht helfen kann, oder nicht helfen will, wenigstens nicht Muth und Lust

fühlt, sie kräftig und nachdrücklich zu unterstützen. Wie mögen also die Tugend und das Laster betrachten, von welchen Seiten wir wollen, nirgend finden wir Spuren der göttlichen Gerechtigkeit. Eine Wahrheit, die schon lange her eingesehen und von den ältesten Weisen bekräftigt worden ist. Pred. Sal. 3, 16. 17. 4, 1. 7, 16. 8, 14. 9, 2. 10, 5. 6. Ich sah unter der Sonne Stätte des Gerichts, da war ein gottloses Wesen; und Stätte der Gerechtigkeit, da waren Gottlose. Da dachte ich in meinem Herzen: Gott muß richten den Gerechten und den Gottlosen; denn es hat alles Vornehmen seine Zeit, und alle Werke. — Ich wandte mich um und sahe an alle die Unrecht leiden unter der Sonne: und siehe da waren Thränen derer, die Unrecht litten, und hatten keine Tröster; und die ihnen Unrecht thäten, waren zu mächtig, daß sie keinen Tröster haben konnten. — Es sind Gerechte, denen geht es, als hätten sie Werke der Gottlosen, und es sind Gottlose, denen geht es, als hätten sie Werke der Gerechten. Allerlei habe ich gesehen während meines vergänglichen Lebens. Da ist ein Redlicher, der bei aller seiner Redlichkeit umkam, und ein Ungerechter, der bei seiner Bosheit lange lebte. — Es gehet einem wie dem andern, dem Gerechten wie dem Ungerechten, dem Guten und Reinen (Unschuldigen) wie

dem Unreinen, (Schuldigen) dem der opfert, wie dem der nicht opfert. Wie es dem Tugendhaften geht, so gehts auch dem lasterhaften. Wie es dem Meineidigen geht, so gehts auch dem, der den Eid fürchtet. — Es ist ein Unglück, das ich sah unter der Sonne, nemlich Unverstand, das unter den Gewaltigen gemein ist, daß ein Narr in großer Würde sitzt, und die Reichen (am Verstande) (die Klugen) unten sitzen müssen.

Wir wollen damit der Tugend nicht alle Vorzüge absprechen, und nicht behaupten, daß sie sich auf keine Weise selbst belohne, und das Laster sich selbst bestrafe. Denn die Tugend gewährt immer Wohlgefallen und Zufriedenheit, und kein Tugendhafter würde mit dem Lasterhaften in dieser Beziehung tauschen. Und dieser innere Beifall wird ihm um so wichtiger, wenn er aus dieser Welt gehen soll, wo er sich nicht selten mit Freuden seiner guten Thaten erinnert. Und auch schon in Hinsicht seines irdischen Wohlseyns befindet er sich bei seiner Tugend sichrer, und ist geschickter sein Loos gelassen zu ertragen, als der lasterhafte, wenn die Umstände gleich sind. Allein bei dieser Regel giebt es nur zu viel Ausnahmen, und die Belohnung des Tugendhaften ist doch nicht immer verhältnißmäßig, eben so wenig als die Bestrafung des lasterhaften, und wir wüßten nicht, wie wir die Versehung rechtfertigen sollten, wenn kein Leben nach dem Tode zu hoffen wäre, das Laster

könnte sich des Triumphs über die Tugend eben so gut rühmen, als sich die Tugend des Triumphs über das Laster rühmte. Es würde ein bloßer Wechsel des Glücks auf beiden Seiten, aber keine gerechte Vergeltung, keine proportionirte Gleichheit zwischen Tugend und Belohnung, zwischen Laster und Bestrafung seyn — Kurz, es würde keine göttliche Gerechtigkeit sichtbar seyn, bald wäre der Vorzug auf der Seite der Tugend, bald auf der Seite des Lasters. Und man sieht auch, wie sehr die Menschen sich oft wundern, daß es so ungleich in der Welt zugeht und an der Vorsehung irre werden und eine gerechte Regierung leugnen. Zwar pflegt man wohl zu sagen: ein Jeder empfängt doch zuletzt seinen Lohn; aber man bestimmt dieses Zuletzt nicht, ob der Lohn hier oder dort erfolgen soll. Dort? So ist die Gerechtigkeit Gottes gerettet. Hier? so kann sie nicht gerechtfertigt werden. Denn viele empfangen zwar zuletzt ihren Lohn, viele aber auch nicht. Wer könnte und wollte aber wohl eine Regierung gerecht nennen, die nur in einigen Fällen gerecht handelte, und in andern nicht, und die zwar wohl belohnte und bestrafte, aber nicht immer verhältnißmäßig, bald mehr, bald weniger, als es recht sey? Und wenn die Bibel sagt: Der Gerechte muß viel leiden, aber der Herr hilft ihm aus dem Allen. Er bewahrt ihm alle seine Gebeine, daß davon nicht eins zerbrochen wird. Den Gottlosen wird das Unglück tödten, und die den Gerechten hassen, werden Schuld haben (ihre verdiente

Strafe leiden) der Herr erlöset die Seele (das Leben) seiner Knechte, und alle, die auf ihn trauen, werden keine Schuld haben (nicht gestraft werden); Ps. 43, 20—23. und diese und ähnliche Aussprüche an andern Orten wiederholt; so sind dies mehr Ausdrücke eines gerechten Wunsches, daß solches geschehen möchte, und einer lebhaften Erwartung von der göttlichen Gerechtigkeit, daß dieses geschehen werde und solle, als Belege von Thatsachen. Denn die Erfahrung aller Zeiten spricht dawider, und die heiligen Verfasser selbst sagen an andern Orten das Gegentheil, und klagen, daß es in der Welt so ungleich zugeht. Und wie könnte auch ein Mensch hier etwas entscheiden, da die Erfahrung eines einzelnen nicht weit reicht, und da die Aussagen und Erzählungen so verschieden sind? Die christliche Religion urtheilt hierüber richtiger; sie erklärt dieses Leben nicht für das Vergeltungs- sondern Erziehungsleben, und weiset den Frommen jenes Leben erst als Vergeltungszeit an, und kündiget ihnen hier viel Leiden und Widerwärtigkeit, als ihr gewöhnliches Loos, und zwar um deswillen an, weil sie fromm und rechtschaffen wären. Und es wird aus dem ungleichen Verhältniß der Gerechtigkeit Gottes zu den Handlungen der Menschen die Folge gezogen, daß diese Gerechtigkeit sich noch zeigen und offenbaren werde, wo nicht in diesem doch in jenem Leben *). Joh. 15, 20. 16, 33. Luk. 6,

*) Wenn auch hier zunächst auf die damaligen besondern Lagen der Christen Rücksicht genommen wird, so fließen doch

21—26. Matth. 5, 10—12. 1 Petr. 4, 14. Apostelg. 14, 22. 2 Kor. 4, 27. 2 Theſſ. 1, 7. Röm. 2, 1—10. Und diſe Folge iſt ſo richtig und ſo bündig, daß dagegen nichts mit Grunde geſagt werden kann. Denn wenn es eine göttliche Gerechtigkeit giebt, ſo muß ſie ſich auch zeigen; und wenn es hier nicht geſchieht, und den Umſtänden nach nicht geſchehen kann, ſo muß es dort geſchehen, weil ſich außerdem keine Gelegenheit für ſie zeigte, um ſich zu beweiſen. Das einzige, was dagegen geſagt werden könnte, wäre, die Unmöglichkeit, daß ſich die Gerechtigkeit Gottes nach unſern Wünſchen zeigen könne. Sie zeige ſich ja ſchon in uns durch unſer Gewiſſen und außer uns durch die Folgen, die mit den Tugenden und Untugenden gemeiniglich verbunden wären. Alles gleich zu machen, ſey auch der Gerechtigkeit Gottes nicht möglich, die ſich über die Natur nicht erheben und ſie bloß nach ihrer Allmacht leiten werde, welches gegen ihre eigene Ordnung und Geſetze ſey, nach welchen ſie die phyſiſche Natur mit der moraliſchen weislich verbunden habe, um den Menſchen durch einen gewiſſen Widerſtreit der Kräfte auszubilden. Und dort könne alſo doch auch nichts anders geſchehen, als was möglich ſey, und die Gerechtigkeit Gottes ſey nicht vermögend, ſich in ihrem vollkommenſten Glanze zu zeigen. — Allein ſchon die Fortdauer unſrer Seele mit ihren guten oder böſen Eigenſchaften, und die daraus entſprin-

---

aus der Wahrheits- und Tugendliebe übrige unangenehme Folgen.

genden Belohnungen und Strafen sind Beweise der göttlichen Gerechtigkeit. Und viele der Hindernisse fallen auch dort weg, die hier der Ausübung und Sichtbarwerdung der göttlichen Gerechtigkeit entgegenstanden: Der Muthwille und die Gewaltthätigkeit der Menschen, der Haß und die Verfolgung derselben, der zufällig günstige oder ungünstige Einfluß der Umstände. Dort wird alles harmonischer mit der Sittlichkeit seyn, und nur so viel von Disharmonie zwischen der physischen und moralischen Natur übrig bleiben, als nöthig ist, um die moralische Natur zu üben; denn ohne jene würde dieser die Gelegenheit dazu fehlen. Die Gerechtigkeit Gottes läßt uns also allerdings ein Vergeltungsleben nach dem Tode noch erwarten.

Hoffnung der Ewigkeit, aus dem Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit.

Hierzu kommt ein allgemeines Verlangen der Menschen nach Unsterblichkeit, nicht nur ihrer Natur, sondern auch ihres Nahmens, ihrer Ehre, ihres Ruhms. Jeder Mensch wünscht nach dem Tode noch fortzuleben, sein Daseyn, sein Bewußtseyn, seine Wirksamkeit, seine Freude und Glückseligkeit fortzusetzen, und wenn er nicht mehr unter den Menschen lebt und wirkt, so wünscht er doch, daß sein Andenken zurückbleibe, und daß man ihn liebe und verehre, wegen seiner Werke, die er gestiftet, wegen seiner Thaten, die er verrichtet, und wegen seiner Freundschaft und Liebe, die er bewiesen hat. Dieser Wunsch sitzt bei ihm so tief und ist so lebhaft, daß er für den Nachruhm alles wagt und aufopfert. Die größten Thaten, die wir oft anstaunen und für das bloße Werk der Tugend ansehen,

ſind meiſtentheils weiter nichts, als die Wirkung des Nachruhms, der die Menſchen anſpornt; und die geprieſene Tugend der Menſchen- oder Vaterlandsliebe iſt gröſtentheils nichts anders, als die Liebe zu ſich ſelbſt, zu ſeinem Nahmen und Nachruhm. Vortrefflich ſind die Gedanken, die wir darüber in den Schriften der heidniſchen Weltweiſen leſen. Unter andern ſagt Cicero: Der gröſte Beweis (von der Unſterblichkeit) iſt, daß die Natur ſelbſt über die Unſterblichkeit der Seelen in der Stille entſcheidet, weil alle für die Zukunft, vorzüglich nach dem Tode, ſorgen. Der Menſch pflanzt Bäume, die dem folgenden Zeitalter Nuzen bringen *). Was bedeutet die Erzeugung der Kinder, die Fortpflanzung des Nahmens, die Annahme der Söhne an Kindes Statt, die Sorgfalt bei Vermächtniſſen, was ſelbſt die Grabmähler? Was die Aufſchriften? Was anders, als daß wir uns auch mit der Zukunft beſchäftigen (auf die Zukunft Rückſicht nehmen)?

Kurz der Menſch lebt nach dem Antriebe ſeiner Natur mehr in der Zukunft, als in der Gegenwart, er wandelt mit ſeinem Geiſte in der

*) Maximum vero argumentum est, naturam ipsam de immortalitate animorum taciam judicare, quod omnibus curae sunt, et maxime quidem, quae post mortem futura sunt — serit arbores, quae prosint alteri seculo. — Quid procreatio liberorum, propagatio nominis, quid adoptiones filiorum, quid testamentorum diligentia, quid ipsa sepulchrorum monumenta, quid elogia significant, nisi nos futura etiam cogitare?

Ewigkeit, als seinem eigentlichen Vaterlande, sehnet sich dahin, und will von keinem Aufhören seiner Existenz und seines Nahmens wissen, der Gedanke an seinen Untergang, an seine Vernichtung ist ihm unerträglich, ist ihm unnatürlich, und ein Beweis, daß seine Natur zur Unsterblichkeit gemacht sey. Die Natur kann sich selbst nicht widersprechen, und etwas unnatürliches, oder was ihr selbst entgegen ist, wollen, sie kann ihren Untergang nicht wollen. Die Natur ist Gottes Stimme, Gottes Wille, welcher in jenem Wunsche in ihr spricht: Mensch, du sollst leben, du sollst ewig leben! Dahin strebst du, dahin strebt dein ganzes Wesen, dies war mein Wille, bei deiner Einrichtung und Bildung! Was ich dir heiße und sage, das muß geschehen; was ich durch dich will, das führe ich aus! Ich gab dir jenen Wunsch nach Unsterblichkeit nicht umsonst! Du bist zur Unsterblichkeit geschaffen, Unsterblichkeit ist deine Bestimmung! Diesen Vorzug gab ich dir vor den Thieren, die bloß aufs Gegenwärtige sehen, und das Künftige nicht kennen, und keinen Gedanken an ihre Fortdauer, noch weniger an die Ewigkeit haben! Das ist dein Vorrecht, o Mensch, zur Unsterblichkeit Gebohrner, Sohn nicht der Erde, sondern des Himmels! — Wer diese Sprache nicht fühlt, und ihre Kraft nicht empfindet, der verdient nicht, Mensch zu seyn.

Einwurf dagegen.

Wollte man sagen: Die Vorsehung habe dem Menschen jenen Gedanken an die Ewigkeit und jenen Wunsch nach Unsterblichkeit bloß darum gegeben, um

groß und schön zu handeln, und sich fürs gemeine Beste aufzuopfern, so hätte sie den Menschen getäuscht und ihn die Ewigkeit durch seine eigene Natur hoffen und erwarten lassen wollen, ohne die ihm gegebene Hoffnung zu erfüllen; sie wäre also ungerecht, und verleitete ihn selbst durch diese Täuschung zu einer Ungerechtigkeit gegen sich selbst, gegen sein Haus, seine Familie und Freunde, wenn er sich für Andere aufopferte, da er noch Jahre lang hätte leben und nützlich seyn können. Ein eigener Wink der Natur hätte ihn gereizt und verführt, gegen sich selbst und die Seinen zu handeln, um Andern Dienste zu leisten. Und ist der Bewegungsgrund zu großen Thaten aus der Unsterblichkeit des Daseyns und des Nachruhms so edel, daß man die Natur deshalb loben könne, daß sie den Menschen durch eine Vorspiegelung der Unsterblichkeit zu jenen Thaten gereizt und geleitet habe? Es liegt also in dem allgemeinen Wunsche und Verlangen nach Unsterblichkeit immer ein starker Grund der Hoffnung zu derselben.

Zweiter Einwurf.

Vielleicht möchte Jemand sagen: es gäbe noch mehrere allgemeine aus der Natur hervorgehende Wünsche des Menschen, die doch nicht erfüllt würden! Alle Menschen wünschten hier immer fort zu leben, alle wünschten sich Reichthum, Ehre, Gesundheit, Schönheit und Stärke; aber nur wenigen würden diese Güter zu Theil; und ewig hier zu leben, sey keinem Menschen durch seine eigene Natur vergönnt. Aber eben darum kann der Mensch hier auch nicht ewig leben, weil seine Natur, als eigentlich hier lebt,

und für die Erde lebt, sterblich ist. Aber seine Natur, die schon im voraus in der Ewigkeit lebt, und für die Ewigkeit lebt, gehört nicht zu dieser zerstöhrbaren Natur, er besitzt diese nur eine Zeitlang, nach dem Willen der Gottheit, und gebraucht sie, so lange es ihr gefällt: und die übrigen Güter können auch nicht allgemein seyn; unmögliche Dinge kann selbst die Vorsehung nicht thun, und will sie nicht thun. Es ist aber unmöglich, daß Alle reich und mächtig, und gesund und stark seyn könnten. Aber ewig zu leben und glückselig zu leben, ist möglich. Es müßte denn unsere denkende Natur von der Beschaffenheit seyn, daß sie mit dem Körper zugleich untergehe, und ohne Wunder nicht erhalten werden könne. Allein wer vermag dies zu beweisen, da wir jene Natur nicht kennen? Die sinnliche Natur aber kennen wir. Und wir sind auch nicht fähig, uns die Möglichkeit vorzustellen, daß der Körper, und wäre er auch noch so fein, denken könne, vielmehr begehen wir Widersprüche auf Widersprüche, wenn wir dies annehmen und glauben wollen. Erstlich müssen wir annehmen, daß die Materie Gedanken erzeugen könne, und mit den Gedanken auch Bewußtseyn, und mit dem Bewußtseyn auch Begriffe; und dann, daß sie aus den Begriffen, die alle von sinnlichen Gegenständen abgezogen sind, auch Vorstellungen von übersinnlichen Dingen, von Gott, Geistern, Seelen, Wahrheit, Tugend, Religion, Recht und Pflicht, erzeugen, und noch mehr, daß sie mit diesen Vorstellungen auch Feinheit geben könne, nach

Hoffnung der Unsterblichkeit aus der eigentlichen Beschaffenheit der Seele selbst.

eigener innerer Kraft zu wählen und zu handeln und selbst den mechanischen Gesetzen der Natur entgegen zu wirken, und moralische Freiheit, nach Vernunftgesetzen zu wählen und zu handeln. Wie sollte denn das eine Materie, und wäre sie auch noch so fein, zu thun vermögend seyn? Sie, die von allen diesen nicht das mindeste hat, und also auch nicht geben kann, was sie nicht hat? Sie, die den Kräften des Menschen unendlich weit nachsteht, und mit ihnen gar nicht verglichen werden kann, und wo offenbar die Wirkung größer und edler seyn müßte, als die Ursache? Die Natur der Materie und der denkenden und wollenden Kraft des Menschen ist so himmelweit verschieden, als die Natur der Pflanzen von der Natur der Thiere, und die der Thiere von der Natur des Menschen. Und so wenig eine Natur in die andere übergehen und ihr Wesen mit der andern vertauschen kann, so wenig das Korallengewächs ein Feigenbaum, und der Feigenbaum ein Apfelbaum, und der Apfelbaum ein Weinstock, und der Weinstock ein Rosenstock werden kann: so wenig kann auch aus der Materie ein Gedanke hervorgehen. Wollte Jemand dagegen erinnern, wir kennten die Materie und ihre Kräfte noch zu wenig, wir bemerkten bloß ihr Aeußeres, aber nicht ihr Inneres, bloß ihre sichtbaren Wirkungen, aber nicht ihre unsichtbaren. Aber wenn wir von Materie reden, so reden wir von ihr, so fern sie uns bekannt ist — so fern sie uns nicht bekannt ist, ist sie für uns nicht mehr Materie; denn wir denken uns unter der Materie etwas, das beweglich ist und aus-

Theilen beſteht, und ſetzen ihr Weſen in die Beweglichkeit und Zuſammenſetzung der Theile — von einer andern Materie wiſſen wir nichts. Und wenn ſie uns auch unſichtbar iſt, ſo denken wir ſie uns doch allemal als beweglich und mit Theilen. So müßte alſo der Gedanke entweder aus der Beweglichkeit der Theile, oder aus den Theilen ſelbſt fließen; und im letztern Falle, bloß weil ſie Theile ſind, oder weil ſie zuſammengeſetzt ſind, und in ſofern ſie zuſammengeſetzt ſind. Die bloße Beweglichkeit einer Sache kann keinen Gedanken erzeugen, denn Bewegung und Denken ſind zwey ganz verſchiedene Dinge, und die Beweglichkeit richtet ſich nach den mechaniſchen Naturgeſetzen, der Gedanke hingegen nach den moraliſchen Freiheitsgeſetzen. In den einzelnen Theilen kann auch kein Grund der Gedanken liegen, denn die einzelnen Theile gehören zum Ganzen, und wenn das Ganze keinen Grund eines Gedanken in ſich hat, ſo können die einzelnen Theile dieſen Grund auch nicht haben. Vielleicht aber liegt der Grund in der Zuſammenſetzung? Wenn aber die einzelnen Theile nicht denken, ſo kann auch das Ganze, das aus dieſen Theilen beſteht, nicht denken. Wollte man dagegen einwenden: einzelne Töne gäben zwar keine Harmonie, aber künſtlich zuſammengeſetzte Töne. Aber ſo müſſen doch erſt einzelne Töne da ſeyn. — Aber eine Statüe, ein Gemählde entſteht ja erſt aus der Zuſammenſetzung, und die Schönheit iſt nicht in den einzelnen Theilen, ſondern in ihrer geſchickten Zuſammenſetzung. Aber ſo liegt doch in jedem einzelnen Theile etwas, das zur

Schönheit beiträgt, Farben, Glanz ꝛc. so wenig es auch in oder an den einzelnen Theilen sichtbar ist. Vielleicht ist aber das Denken eine bloße Harmonie der körperlichen Theile, ein musikalisches Concert, das aus dem Reize und der Berührung der angespannten Saiten oder Nerven entspringt? Aber wo ist die Harmonie? Ist sie außer dem Menschen, oder in dem Menschen? Sie ist in ihm, und das Aeußere giebt ihm dazu nur Gelegenheit. Und wenn die aufgezogenen Nerven eine solche Harmonie gäben, so müßte sie doch empfunden werden, und diese Empfindung und Vorstellung ist in den aufgespannten Nerven nicht selbst, sondern außer ihnen, in einem Subjekte, das empfinden kann. — Und wenn auch jeder einzelne Theil dächte, so müßte doch einer seyn, der alle diese Gedanken sammelte, vergliche, und ein Ganzes daraus machte. Und so wäre dieses einzelne das denkende Wesen der Seele. Und dieser einzelne hätte den Vorzug vor allen andern, und diesen Vorzug könnte er nicht haben, weil er mit den übrigen Theilen verbunden wäre, sondern an sich selbst, in seiner eigenen Natur, denn sonst müßten ja die übrigen Theile es auch können. Diesen einzelnen Theil würden wir dann das Ich nennen, das eigentlich denkt, will und begehrt, das sich vom Körper unterscheidet, und sich ganz einfach denkt, das zwar an seinen Körper allhier gebunden ist, und seine Organe hat, mit denen und durch die es wirkt, das aber immer von seinem Körper und von seinen Organen verschieden bleibe, und sie hier bloß bedarf, als Werkzeuge, wodurch es wirken und

mit der Sinnenwelt in Verbindung kommen kann. Aber kein Werkzeug wirkt allein, und kein Organ allein, es verlangt ein Subjekt, das durch dasselbe wirkt. Und das Ich wird auch nie ohne Körper und Organe bleiben; die aber von der feinsten Art seyn werden. Und gesetzt, die Seele wäre nicht unkörperlich und einfach, sie wäre die feinste Materie, der edelste Stoff im Körper, so kann er doch wenigstens nicht schlechter seyn, als der Aether, denn der Gedanke ist weit schneller als das Licht und der Bliz. — Und wenn nun der feine Stoff, den wir Aether nennen, unveränderlich bleibt und nie zu seyn aufhört, und bei allen Revolutionen der Erde, und bei allen Stürmen der Luft sich erhält, und immer wieder, wenn die Nebel und Wolken verschwunden sind, mit seiner Sonne am Tage, und mit seinen Sternen bei Nacht, die gleich leuchtenden Körpern in ihm schwimmen, erscheint — wie viel mehr wird nicht jener feinen Gedankenstoff, jene Werkstätte der Vernunft und der Freiheit, sich bei aller Veränderung des Körpers, und selbst bei dessen Zerstöhrung erhalten?

Biblische Stellen dafür.

Daher sagt auch Jesus: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten können; aber die Seele zu tödten nicht vermögend sind. Matth. 10, 28. Und Paulus sagt: 1 Kor. 15, 43. 44. Verwesliches wird gesäet, und Unverwesliches steht auf. Unansehnliches wird gesäet, und Herrliches geht auf. Hinfälliges wird gesäet, und Kraftvolles geht auf, und aus einem sinn-

lichen Körper geht ein geistiger hervor. Es ist zwar hier von der körperlichen Hülle, nicht von der Seele die Rede, aber jene wird doch als unzerstöhrbar vorgestellt. Wegen der geistigen Natur des Menschen wird er auch ein Bild und Abkömmling Gottes genennt. 1 Mos. 1, 26. 27. 1 Kor. 11, 7. Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. Apostg. 17, 28. 29.

Einwürfe gegen die Hoffnung der Unsterblichkeit.

Aber wenn der Mensch im tiefen Schlafe oder in Ohnmacht liegt, und wieder erwacht, so hat er doch kein Bewußtseyn von dem Zustande, in welchem er sich befand, und man kann ihn fragen, wie man will, er wird nicht sagen können, was mit ihm vorgegangen ist, und sich auf gar nichts während dieser Zeit besinnen können. Wie? wenn es nach dem Tode auch so wäre? Dies ist allerdings ein schwerer Einwurf, gegen den nichts gesagt werden kann, als, daß die Seele hier unter dem Einflusse ihres Körpers steht, und von ihm größtentheils abhängt, und ihre ganze Stärke gegen ihn nicht beweisen kann, und daß so wenig, als sie, im Moralischen, der Sinnlichkeit, wenn sie mächtig ist, widerstehen kann, so wenig kann sie auch im Physischen dem Einflusse des Körpers widerstehen, sondern muß es sich gefallen lassen, wie er auf sie wirkt, und sich nach seinen Beschaffenheiten richten. Im tiefen Schlafe und in Ohnmacht muß sie also auch dem leidenden Zustande des Körpers sich unterwerfen, und kann und darf denselben nicht unterbrechen. Im Schlafe darf sie absichtlich nach dem Willen der Vorsehung nicht wirken, weil der Schlaf

dazu bestimmt ist, den Körper und die Seele zu erquicken. Und in der Ohnmacht kann sie ihre Kräfte nicht äußern, weil ihr Körper geschwächt, ermüdet und gleichsam abgespannt ist. Ganz etwas anderes ist es, eine Kraft an sich zu betrachten, und sie in Verbindung mit einer andern zu betrachten. An sich kann sie frei wirken und sich in ihrer ganzen Stärke zeigen, in Verbindung aber ist sie gebunden durch die Sache, mit der sie verbunden ist, und durch sie eingeschränkt. So ist z. B. ein eingeschlossenes Feuer, dem der freie Zugang der Luft verschlossen ist, nicht vermögend, sich zu entwickeln und seine Kraft zu äußern, sondern schlummert gleichsam, wie der Funke unter der Asche, bis es erlediget und in Freiheit gesetzt, hervorbricht, und auflodert. So ist es auch mit der menschlichen Seele im Körper, die sich in ihm alles gefallen lassen, und jede Veränderung desselben empfinden muß. Der Körper ist gleichsam ihr Kerker, in welchem sie sich aufhält, und wie ein Gefangener im Gefängnisse, bei einer dumpfen Luft nach und nach ganz stumpf wird am Verstande, so kann auch die Seele in ihrem Körper, der mit ihr noch näher verbunden ist, als das Gefängniß mit dem Gefangenen, und ihr Organ selbst ist, nicht freiwillig handeln und sich nach ihrer natürlichen und ihr eigenthümlichen Kraft thätig beweisen, so lange der Körper irgend eine große Veränderung leidet, und dadurch die Seele bindet oder verhindert gehörig auf ihn und durch ihn zu wirken. Sobald er sich aber wieder erholt oder seine Kräfte gesammelt hat, ist

auch sogleich seine Seele wieder munter und thätig *). — Wollte man sagen: das beweise eben hinlänglich, daß die Seele vom Körper nicht bloß abhängig, sondern ein Theil des Körpers selbst, oder das Resultat der Wirkungen, der Kräfte des Körpers sey, und daß, wenn der Körper zu wirken aufhöre, auch die Seele zu seyn aufhöre, die entweder von ihm nicht verschieden sey, oder ohne ihn nicht existiren und wirken könne. Allein wir haben oben gezeigt, daß die Seele etwas vom Körper verschiedenes ist, und daß sie zwar vom Körper abhängig, aber nur in so fern, als sie mit ihm verbunden und durch das genaue Band genöthigt ist, sich nach ihm zu richten. So wie zwei Menschen, die an einander geschlossen sind, sich nach einander richten müssen, und der eine nicht ruhen kann, wenn der andere geht, und der andere nicht laufen kann, wenn der andere langsam geht — so auch und noch weit mehr die mit dem Körper innigst verbundene Seele. — Wenn einmal durch Gründe sattsam erwiesen ist, daß die Seele vom Körper verschieden sey, und nach dem Tode fortdauere, oder wenn einmal das Gebäude unsrer Hoffnung errichtet ist, so können jene Einwürfe dagegen so wenig sagen und be-

*) Sokrates sagt: der Mensch ist der Geist; der Körper ist nichts anders, als das Organ des Geistes, oder die Wohnung, oder besser zu sagen, das Grab und das Gefängniß des Geistes. Sobald er daraus entlassen ist, so fängt er dann erst an, sein eigener Herr zu seyn, und viel glücklicher als zuvor zu leben. — So urtheilen auch Cicero und Seneka mit vielen andern Philosophen.

weisen, als die Zweifel, die etwa gegen ein stehendes Gebäude erregt würden, ob es auch wirklich vorhanden sey, ob es an diesem oder jenem Orte stehen könne, ob es, ausser uns, Jemand gesehen habe, ob nicht viele an dessen Dasein zweifelten, und ob es wohl möglich sey, daß es da oder dort, unter diesen oder jenen Umständen, habe aufgeführt werden können? Genug, wenn das Gebäude steht, und wir es selbst gesehen haben, oder andere glaubwürdige Männer, so können und dürfen uns jene Zweifel nicht rühren, eben so wenig, als wenn Jemand leugnen wollte, daß die Erde in der Luft schwebe und sich bewegte, oder daß die Gegenfüßler nicht eben so fest und mit aufgerichtetem Haupte zum Himmel ständen, als wir; weil dagegen so viel zu erinnern ist. — Kurz alle Zweifel und Einwürfe gegen die Fortdauer der Seele sind nichts, so bald durch Vernunftgründe gezeigt ist, daß sie fortdauert, und fortdauern müsse, oder daß die ausgemachtesten Wahrheiten umgestoßen werden müßten.

Dahin kann auch gezogen werden, was von der allmähligen Abnahme der menschlichen Kräfte mit dem zunehmenden Alter gesagt wird, wo zugleich auch der Geist abnimmt und seine Kräfte verliert und endlich ganz irre wird, und nicht richtig mehr denken kann. Denn er liegt hier unter der Gewalt seines Körpers, der seine Kräfte schwächt und unterdrückt, der aber schnell wie ein Blitz, wieder hervor blickt, sobald er sich nur wieder erholt hat, und oft in den letzten Augenblicken sich noch

sehr stark und mächtig zeigt und noch helle Strahlen, gleich der untergehenden Sonne, von sich wirft *) **).

Allein wenn der Mensch stirbt, so bleibt ja keine Spur des Lebens und der Fortdauer der Seele von ihm mehr übrig? Der Körper liegt da erblaßt und erstarrt, ohne alles Gefühl. Mit dem letzten Athemhauche wird auch das Leben und die Seele ausgehaucht. — Aber was wir sehen, ist bloß die Veränderung des Körpers, und der Seele im Körper; den Zustand der Seele außer dem Körper sehen wir nicht, er ist außer unserm Gesichtskreise, und wir können aus dieser Erscheinung weder für noch wider die Fortdauer der Seele etwas behaupten. Was mit der Seele vorgeht, können wir bloß schließen, und da bleibt es bei den schon gemachten oben angeführten Schlüssen, und den daraus gezogenen Gründen unsrer Hoffnung für die Fortdauer der

Einwurf dagegen.

*) Lukrez macht uns von der allmähligen Abnahme der menschlichen Kräfte eine treffende Beschreibung:
Ubi robustis adolevit viribus aetas
consilium quoque majus, et auctior est animi vis
post, ubi tam validis quassatum est viribus aevi
corpus, et obtusis ceciderunt viribus artus,
claudicat ingenium, deliratque linguaque mensque
omnia deficiunt, atque uno tempore desunt.

**) Cicero sagt: Cum ergo est somno sevocatus animus a societate, et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura praevidet. Jacet enim corpus dormientis, ut mortui; viget autem et vivit animus. Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit.

Seele. Dieſe würden nur dann durch jene Erſcheinung im Tode umgeſtoßen werden, wenn bewieſen werden könnte, daß die Seele nichts anders, als eine gewiſſe Organiſation des Körpers ſey, und daß mit dieſer jene auch aufhören müſſe. Allein wir haben oben gezeigt, daß die Seele von ganz anderer Natur und Beſchaffenheit iſt, und durch ihre körperlichen Organe zwar wirkt, aber doch von ihnen verſchieden und mit ihnen nicht zu verwechſeln iſt, und zwar eben darum, weil ſie Organe ſind, die von einem Subjekt gebraucht werden müſſen, und ohne daſſelbe nichts thun können, und weil ſich aus den bloßen Organen kein Gedanke, kein Begriff, kein Bewußtſeyn, keine Freiheit, und aus der Menge verbundener Theile kein Ich erklären läßt. Was kann es dieſer Seele nun ſchaden, wenn ſie ihre gröbern Organe ablegt und die feinern behält, und gleich der Raupe, die eine Hülle nach der andern wegwirft, ſich nach und nach in einen Schmetterling verwandelt, auch eine feinere und ſchönere Hülle annimmt, und durch ſie wirkt?

Warum erſcheint aber die Seele nach dem Tode nicht, wenn ſie noch übrig iſt?

Aber wenn die Seele nach dem Tode noch übrig iſt, warum erſcheint ſie nicht in ihrer neuen Hülle? Warum giebt ſie ſich uns nicht zu erkennen? Warum überzeugt ſie uns nicht von ihrem Leben? Wenn dieſes geſchähe, ſo wollten wir glauben, daß ſie noch vorhanden ſey. Allein, iſt auch alles das möglich, was wir wünſchen? Kann ſich der Geiſt in ſeiner neuen Hülle ſichtbar machen? Soll er ſich aber in einer andern Hülle ſichtbar machen? die kennen wir nicht. In

unſrer Geſtalt? die hat er nicht. Iſt ſie nicht vielleicht zu fein, als daß ſie von unſeren Sinnen erreicht werden könne? Und iſt er vielleicht nicht auf einen ganz andern Planeten verſetzt, von dem er ſich nicht entfernen kann, ſo wenig, als wir uns von dem unſern entfernen können?

Würden ſolche Erſcheinungen für uns gut ſeyn?

Und würden ſolche Erſcheinungen auch wohl für uns gut ſeyn? Zwar, ſie würden unſern Glauben an Unſterblichkeit beſtätigen, aber ſie würden uns auch von unſern gewöhnlichen Geſchäften abrufen und uns zerſtreuen, ſie würden uns gleichgültig gegen das Erdenleben machen, und bei der geringſten Unannehmlichkeit uns reizen, es abzukürzen, in der Hoffnung, daß es dort für uns beſſer ſey. Und was würde dann die Tugend ſeyn, die den Preis vor ſich ſähe und gleichſam ſchon in der Hand hätte? Eine Lohntugend. Es iſt alſo für uns gut, daß wir von der Fortdauer der Seele keine volle Gewißheit haben, daß wir ſie nur höchſt wahrſcheinlich hoffen; denn ſo bleibt die Uebung unſrer Kräfte und unſere Thätigkeit fürs gegenwärtige Leben, ſo bleibt die Liebe zum Leben, und mit ihr auch die gelaſſene Ertragung der damit verbundenen Unannehmlichkeiten, ſo bleibt auch unſre Tugend in ihrem Werthe, und hat Gelegenheit ſich zu üben und einer ihr angemeſſenen Belohnung würdig zu machen.

Scheinbare Ausſprüche der Bibel gegen die Fortdauer der Seele.

Sagt aber die Bibel nicht ſelbſt, daß die Seele oder der Geiſt des Menſchen im Tode untergehe? Pred. Sal. 3, 19 — 21. Es geht dem Menſchen, wie dem Vieh, wie dies ſtirbt, ſo ſtirbt es auch, und haben beide ei-

derlei Odem (Mensch und Vieh haucht seinen Odem im Tode aus). Es fährt alles an Einen Ort, (ins Schattenreich, welches nach der Vorstellung der Hebräer der allgemeine Versammlungsort der Todten unter der Erde ist, wo sie ewig ruhen, daher dieses Todtenreich die Stille, die Ruhe ꝛc. genennt wird. (Ps. 94, 17. 115, 17.) Es ist alles vom Staube (von Erde 1 Mos. 1, 24. 2, 7. 19.) gemacht, und wird wieder zu Staub. Wer weiß, ob der Odem der Menschen aufwärts fährt, und der Odem des Viehs unterwärts? Salomon redet hier nur von dem Tode des Menschen und der Thiere, wie er in die Augen fällt, oder von dem Aufhören des körperlichen Lebens, denn K. 11, 9. 12, 7. 13. 14. behauptet er das Gegentheil, wenn er sagt: Der Staub muß wieder zur Erde werden, was er zuvor war, und der Geist wieder zu Gott zurück kehren, der ihn gab. Die Stelle V. 21. kann auch so gegeben werden: wer kennt den Geist des Menschen, welcher aufwärts fährt, und den Geist (Odem) des Viehes, welcher unterwärts fährt? Oder er redet die Sprache des Zweiflers und des Ungläubigen, der seiner Neigung nach so spricht. Wenn aber auch diese Stellen wirklich die Fortdauer des Geistes nach dem Tode bestreiten sollten, wo stehen sie? In dem Buche, welches wir für unser Religionsbuch nicht erkennen, im alten Testamente, das noch von einem geringern Grade von Aufklärung zeugt. Und in welcher Schrift? Im Prediger Salomo, dessen Verfasser

noch nicht ausgemacht ist. Dahin können auch jene Stellen gerechnet werden, wo gesagt wird: die Todten lobten Gott nicht in der Hölle (im Schattenreiche sey alles stille). Die Todten würden nicht wieder auferstehen, Hiob 7, 9. 14, 10. 14. Ps. 6, 6. 19, 15. 88, 11. 115, 17. Jes. 26, 14. Buch d. Weish. 2, 1. Sir. 17, 25. Baruch 2, 17. Aber auch sie sind einer bessern Auslegung fähig, und stehen in jenem Buche, das gegen die Unsterblichkeit nichts beweisen kann, indem es zu einer Zeit geschrieben ist, da die menschliche Vernunft noch wenig entwickelt und gebildet war, ja in einem Buche, in welchem noch andere krasse Irrthümer vorkommen, und das sich von einem Volke herschreibt, dessen Begriffe in der Religion noch weit zurück waren.

Wenn sollen wir unsre Fortdauer hoffen?

Aber wenn soll ich meine Fortdauer hoffen? Gleich nach dem Tode oder lange nachher? Vielleicht in einer künftigen Auferstehung? Wahrscheinlich sogleich, denn die Seele ist ihrer Natur nach thätig, und wenn sie aufhören sollte, thätig zu seyn, so wäre sie nicht mehr da, so wenig als das Licht da seyn kann, ohne Schein, oder die Luft ohne Bewegung — Sie ist thätig auch im Traume und selbst im tiefsten Schlafe, obgleich ohne Bewußtseyn; denn sie erhält ja das Leben des ganzen Körpers durch ihren beständigen Einfluß auf ihn. Und wenn sie von ihm geschieden ist, so ist auch der Körper todt, so kann er weder träumen, noch schlafen. Warum sollte sie also so lange ruhen und gleichsam schlafen bis zu einer künftigen Zeit? Hat sie nur von dem plötzlichen Schlage des Todes, der ihren Körper betraf,

sich wieder erholt und aus der Betäubung sich gleichsam gesammelt, so wird sie sich ihrer wieder bewußt werden und ihr erster Gedanke wird seyn: wo bin ich? Was bin ich? Sie wird sogleich ihren gegenwärtigen Zustand mit dem vergangenen vergleichen, und sich selig oder unselig fühlen, nachdem ihr Bewußtseyn ist. Und ähnliche Wesen werden sich an sie anschließen, und sie in ihrer neuen Lage zurecht weisen. Und eine neue Welt, ein neuer Schauplatz wird sich den Augen ihrer verklärten Hülle eröffnen, und Freuden oder Schrecken werden von allen Seiten ihr zuströmen; und die in jener Welt ihr schon bekannten Seelen werden sie weiter führen, und mit demjenigen näher bekannt machen, was sie selbst nicht sehen und entdecken würde. So stellen wir uns den Zustand der abgeschiedenen Seelen vor. Einen Seelenschlaf können und dürfen wir nicht annehmen, denn wenn die Seele einmal schläft, so wird sie nicht wieder erwachen, d. h., wenn ihre Thätigkeit aufhört, so ist sie selbst nicht mehr vorhanden, weil Thätigkeit ihr Wesen ist. Der Seelenschlaf kommt auch selbst in der Bibel nicht vor, weder im alten noch im neuen Testamente. Das alte Testament erklärt sich hierüber gar nicht, und es redet sogar von einer Zurückkehr des Geistes zu Gott, seinem Urheber, nach der Zerstörung des Leibes. Spr. Sal. 12, 7. Im neuen Testamente wird demselben geradezu widersprochen, Matth. 10, 28. wo ausdrücklich gesagt wird: Die Seele könne nicht getödtet werden, nicht sterben und untergehen. Einer von den Beiden mit Jesu Gekreuzigten erhielt von ihm

die Versicherung: er werde heute noch bei ihm in seinem Reiche seyn, welches man sich jenseits des Grabes, als ein unsichtbares Reich dachte, wo Heiligkeit und Seligkeit herrschte. Denn es ist abgeschmackt, das Wort, heute, zu sagen zu ziehen: ich sage dir heute — das wußte der Mitgekreuzigte wohl, daß es ihm Jesus heute und nicht gestern sagte; und in dieser Versicherung konnte ihm auch nicht gelegen seyn. Er wünschte nicht nur bei Jesu in seinem Reiche zu seyn, sondern auch sogleich, als er erblaßte; welches man sich leicht vorstellen kann, da jeder Mensch gleich nach dem Tode zu leben und Seligkeit zu genießen wünscht. Es war also allerdings die Meinung und Behauptung Jesu, daß die Seligkeit der Guten oder Gebesserten gleich nach dem Tode ihren Anfang nehme, Luk. 23, 43. Dahin können wir auch jenes Gleichniß vom reichen Manne und Lazarus ziehen, Luk. 16, 22. Denn ob es gleich nur ein Gleichniß ist, so enthält es doch die Lehre, daß nach dem Tode ein Vergeltungs-Zustand für die Frommen und Gottlosen sey, und daß diese Vergeltung sogleich nach dem Tode des Menschen ihren Anfang nehmen werde. Denn Lazarus starb und wurde von den Engeln in Abrahams Schoß getragen, d. h. seine Seele kam an den Ort, wo sich die Juden ihren Abraham dachten, an den Ort der Seligen und in seine nähere Verbindung; und der Reiche kam in die Hölle, an den Ort der Pein. Beide mußten, der Meinung der Juden nach, von denen dieses Gleichniß herrührt, am Leben seyn; denn der Reiche erblickt Abraham und Lazarus, und unterredet sich mit dem erstern. Und wünscht

sich wieder erholt und aus der Betäubung sich gleichsam gesammelt, so wird sie sich ihrer wieder bewußt werden und ihr erster Gedanke wird seyn: wo bin ich? Was bin ich? Sie wird sogleich ihren gegenwärtigen Zustand mit dem vergangenen vergleichen, und sich selig oder unselig fühlen, nachdem ihr Bewußtseyn ist. Und ähnliche Wesen werden sich an sie anschließen, und sie in ihrer neuen Lage zurecht weisen. Und eine neue Welt, ein neuer Schauplatz wird sich den Augen ihrer verklärten Hülle eröffnen, und Freuden oder Schrecken werden von allen Seiten ihr zuströmen; und die in jener Welt ihr schon bekannten Seelen werden sie weiter führen, und mit demjenigen näher bekannt machen, was sie selbst nicht sehen und entdecken würde. So stellen wir uns den Zustand der abgeschiedenen Seelen vor. Einen Seelenschlaf können und dürfen wir nicht annehmen, denn wenn die Seele einmal schläft, so wird sie nicht wieder erwachen, d. h., wenn ihre Thätigkeit aufhört, so ist sie selbst nicht mehr vorhanden, weil Thätigkeit ihr Wesen ist. Der Seelenschlaf kommt auch selbst in der Bibel nicht vor, weder im alten noch im neuen Testamente. Das alte Testament erklärt sich hierüber gar nicht, und es redet sogar von einer Zurückkehr des Geistes zu Gott, seinem Urheber, nach der Zerstörung des Leibes. Spr. Sal. 12, 7. Im neuen Testamente wird demselben geradezu widersprochen, Matth. 10, 28. wo ausdrücklich gesagt wird: Die Seele könne nicht getödtet werden, nicht sterben und untergehen. Einer von den Beiden mit Jesu Gekreuzigten erhielt von ihm

die Versicherung: er werde heute noch bei ihm in seinem Reiche seyn, welches man sich jenseits des Grabes, als ein unsichtbares Reich dachte, wo Heiligkeit und Seligkeit herrschte. Denn es ist abgeschmackt, das Wort, heute, zu sagen zu ziehen: ich sage dir heute — das wußte der Mitgekreuzigte wohl, daß es ihm Jesus heute und nicht gestern sagte; und an dieser Versicherung konnte ihm auch nicht gelegen seyn. Er wünschte nicht nur bei Jesu in seinem Reiche zu seyn, sondern auch sogleich, als er erblaßte; welches man sich leicht vorstellen kann, da jeder Mensch gleich nach dem Tode zu leben und Seligkeit zu genießen wünscht. Es war also allerdings die Meinung und Behauptung Jesu, daß die Seligkeit der Guten oder Gebesserten gleich nach dem Tode ihren Anfang nehme, Luk. 23, 43. Dahin können wir auch jenes Gleichniß vom reichen Manne und Lazarus ziehen, Luk. 16, 22. Denn ob es gleich nur ein Gleichniß ist, so enthält es doch die Lehre, daß nach dem Tode ein Vergeltungs-Zustand für die Frommen und Gottlosen sey, und daß diese Vergeltung sogleich nach dem Tode des Menschen ihren Anfang nehmen werde. Denn Lazarus starb und wurde von den Engeln in Abrahams Schoß getragen, d. h. seine Seele kam an den Ort, wo sich die Juden ihren Abraham dachten, an den Ort der Seligen und in seine nähere Verbindung; und der Reiche kam in die Hölle, an den Ort der Pein. Beide mußten, der Meinung der Juden nach, von denen dieses Gleichniß herrührt, am Leben seyn; denn der Reiche erblickt Abraham und Lazarus, und unterredet sich mit dem erstern. Und wünscht

sich wieder erholt und aus der Betäubung sich gleichsam gesammelt, so wird sie sich ihrer wieder bewußt werden und ihr erster Gedanke wird seyn: wo bin ich? Was bin ich? Sie wird sogleich ihren gegenwärtigen Zustand mit dem vergangenen vergleichen, und sich selig oder unselig fühlen, nachdem ihr Bewußtseyn ist. Und ähnliche Wesen werden sich an sie anschließen, und sie in ihrer neuen Lage zurecht weisen. Und eine neue Welt, ein neuer Schauplatz wird sich den Augen ihrer verklärten Hülle eröffnen, und Freuden oder Schrecken werden von allen Seiten ihr zuströmen; und die in jener Welt ihr schon bekannten Seelen werden sie weiter führen, und mit demjenigen näher bekannt machen, was sie selbst nicht sehen und entdecken würde. So stellen wir uns den Zustand der abgeschiedenen Seelen vor. Einen Seelenschlaf können und dürfen wir nicht annehmen, denn wenn die Seele einmal schläft, so wird sie nicht wieder erwachen, d. h., wenn ihre Thätigkeit aufhört, so ist sie selbst nicht mehr vorhanden, weil Thätigkeit ihr Wesen ist. Der Seelenschlaf kommt auch selbst in der Bibel nicht vor, weder im alten noch im neuen Testamente. Das alte Testament erklärt sich hierüber gar nicht, und es redet sogar von einer Zurückkehr des Geistes zu Gott, seinem Urheber, nach der Zerstörung des Leibes. Spr. Sal. 12, 7. Im neuen Testamente wird demselben geradezu widersprochen, Matth. 10, 28. wo ausdrücklich gesagt wird: Die Seele könne nicht getödtet werden, nicht sterben und untergehen. Einer von den Beiden mit Jesu Gekreuzigten erhielt von ihm

ie Versicherung: er werde heute noch bei ihm in sei-
iem Reiche seyn, welches man sich jenseits des Gra-
es, als ein unsichtbares Reich dachte, wo Heiligkeit
nd Seligkeit herrschte. Denn es ist abgeschmackt,
as Wort, heute, zu sagen zu ziehen: ich
ge dir heute — das wußte der Mitgekreuzigte wohl,
aß es ihm Jesus heute und nicht gestern sagte; und
n dieser Versicherung konnte ihm auch nicht gelegen
eyn. Er wünschte nicht nur bei Jesu in seinem
Reiche zu seyn, sondern auch sogleich, als er erblaß-
e; welches man sich leicht vorstellen kann, da jeder
Mensch gleich nach dem Tode zu leben und Seligkeit
u genießen wünscht. Es war also allerdings die Mei-
ung und Behauptung Jesu, daß die Seligkeit der
Guten oder Gebesserten gleich nach dem Tode ihren
Anfang nehme, Luk. 23, 43. Dahin können wir auch
enes Gleichniß vom reichen Manne und Lazarus zie-
en, Luk. 16, 22. Denn ob es gleich nur ein Gleich-
niß ist, so enthält es doch die Lehre, daß nach dem
Tode ein Vergeltungs-Zustand für die Frommen und
Gottlosen sey, und daß diese Vergeltung sogleich nach
em Tode des Menschen ihren Anfang nehmen werde.
Denn Lazarus starb und wurde von den Engeln in
Abrahams Schoß getragen, d. h. seine Seele kam an
en Ort, wo sich die Juden ihren Abraham dachten,
n den Ort der Seligen und in seine nähere Verbin-
ung; und der Reiche kam in die Hölle, an den Ort
er Pein. Beide mußten, der Meinung der Juden
ach, von denen dieses Gleichniß herrührt, am Leben
eyn; denn der Reiche erblickt Abraham und Lazarus,
nd unterredet sich mit dem erstern. Und wünscht

sich wieder erholt und aus der Betäubung sich gleichsam gesammelt, so wird sie sich ihrer wieder bewußt werden und ihr erster Gedanke wird seyn: wo bin ich? Was bin ich? Sie wird sogleich ihren gegenwärtigen Zustand mit dem vergangenen vergleichen, und sich selig oder unselig fühlen, nachdem ihr Bewußtseyn ist. Und ähnliche Wesen werden sich an sie anschließen, und sie in ihrer neuen Lage zurecht weisen. Und eine neue Welt, ein neuer Schauplatz wird sich den Augen ihrer verklärten Hülle eröffnen, und Freuden oder Schrecken werden von allen Seiten ihr zuströmen; und die in jener Welt ihr schon bekannten Seelen werden sie weiter führen, und mit demjenigen näher bekannt machen, was sie selbst nicht sehen und entdecken würde. So stellen wir uns den Zustand der abgeschiedenen Seelen vor. Einen Seelenschlaf können und dürfen wir nicht annehmen, denn wenn die Seele einmal schläft, so wird sie nicht wieder erwachen, d. h., wenn ihre Thätigkeit aufhört, so ist sie selbst nicht mehr vorhanden, weil Thätigkeit ihr Wesen ist. Der Seelenschlaf kommt auch selbst in der Bibel nicht vor, weder im alten noch im neuen Testamente. Das alte Testament erklärt sich hierüber gar nicht, und es redet sogar von einer Zurückkehr des Geistes zu Gott, seinem Urheber, nach der Zerstörung des Leibes. Spr. Sal. 12, 7. Im neuen Testamente wird demselben geradezu widersprochen, Matth. 10, 28. wo ausdrücklich gesagt wird: Die Seele könne nicht getödtet werden, nicht sterben und untergehen. Einer von den Beiden mit Jesu Gekreuzigten erhielt von ihm

die Versicherung: er werde heute noch bei ihm in seinem Reiche seyn, welches man sich jenseits des Grabes, als ein unsichtbares Reich dachte, wo Heiligkeit und Seligkeit herrschte. Denn es ist abgeschmackt, das Wort, heute, zu sagen zu ziehen: ich sage dir heute — das wußte der Mitgekreuzigte wohl, daß es ihm Jesus heute und nicht gestern sagte; und in dieser Versicherung konnte ihm auch nicht gelegen seyn. Er wünschte nicht nur bei Jesu in seinem Reiche zu seyn, sondern auch sogleich, als er erblaßte; welches man sich leicht vorstellen kann, da jeder Mensch gleich nach dem Tode zu leben und Seligkeit zu genießen wünscht. Es war also allerdings die Meinung und Behauptung Jesu, daß die Seligkeit der Guten oder Gebesserten gleich nach dem Tode ihren Anfang nehme, Luk. 23, 43. Dahin können wir auch jenes Gleichniß vom reichen Manne und Lazarus ziehen, Luk. 16, 22. Denn ob es gleich nur ein Gleichniß ist, so enthält es doch die Lehre, daß nach dem Tode ein Vergeltungs-Zustand für die Frommen und Gottlosen sey, und daß diese Vergeltung sogleich nach dem Tode des Menschen ihren Anfang nehmen werde. Denn Lazarus starb und wurde von den Engeln in Abrahams Schoß getragen, d. h. seine Seele kam an den Ort, wo sich die Juden ihren Abraham dachten, an den Ort der Seligen und in seine nähere Verbindung; und der Reiche kam in die Hölle, an den Ort der Pein. Beide mußten, der Meinung der Juden nach, von denen dieses Gleichniß herrührt, am Leben seyn; denn der Reiche erblickt Abraham und Lazarus, und unterredet sich mit dem erstern. Und wünscht

und hofft nicht Paulus, ſo bald er ſtürbe, bei Jeſ zu ſeyn, und ſich beſſer zu befinden, als hier? Phil 1, 23. 24. Zwar ſpricht die Bibel auch von eine künftigen Auferſtehung der Todten, und ſcheint dami zu erkennen zu geben, daß die Seelen der Verſtorbe nen bis dahin ſchlafen, und erſt in dieſer allgemeinen Auferſtehung wieder erwachen würden. Denn wenn ſie ſchon lebten, ſo fiele dieſes weg; und wenn ſie im Himmel lebten, ſo müßten ſie auf die Erde wieder zu rückkehren und ihren ſeligen Zuſtand einſtweilen ver laſſen. Und wenn ſie ſchon ſelig waren, ſo ſieht man nicht, warum ſie in ihre vorige Hülle zurückkehren ſoll ten, und wie ſie in dieſelbe zurückkehren ſollten, da ſie nicht mehr vorhanden, und von derſelben vielleicht kein Stäubchen mehr übrig iſt, die ſich wohl tauſend mal wieder verwandelt hat, und in Pflanzen, und Thiere, und Menſchen, durch die Nahrungsmittel, übergegangen iſt? Wenn die Seele einen feinern, verklärten Körper annehmen ſoll, ſo muß es ſogleich geſchehen, oder es kann nachher, wenn der Körper ſchon vermodert iſt, gar nicht geſchehen. Und das Feinere und Verklärte kann ſich in einem vermoderten Körper nicht aufhalten; wohl aber kann es aus einem ſterbenden oder dahin geſtorbenen ſich zurückziehen, und für den Geiſt bleiben, und ihn umgeben, und ſeine künftige Hülle ausmachen: oder vielmehr, er ſelbſt hat ſie ſchon während ſeines Aufenthaltes in der gro bern Hülle um ſich gehabt, und durch ſie gewirket, nur nicht durch ſie allein, ſondern auch durch die gro bere für dieſes Leben gemachte und beſtimmte Hülle, durch den ſichtbaren Körper. Die Auferſtehung

ier Todten iſt alſo ein Traum eines ſinnlichen Volks, das ſich die Fortdauer der Seele ohne dieſen Körper nicht denken konnte. Und die heiligen Schriftſteller accommodiren ſich hier nach der Vorſtellung der Juden, und ſuchen ſie nur zu reinigen und zu verbeſſern, wie z. B. Paulus, welcher eine Auferſtehung der Todten mit feinern Hüllen, die verklärte nennt, glaubt, 1 Kor. 15. Und in der benannten Stelle Hiob 19, 25. iſt die Auferſtehung der Todten gar nicht zu finden, ſondern eine metaphoriſche Auferſtehung Hiobs, oder Wiederherſtellung und Wiedereinſetzung deſſelben in ſeinen vorigen Zuſtand, und in einen ungleich beſſern. Im alten Teſtamente finden wir, außer den oben angeführten Stellen, Spr. Sal. 11, 9. 12, 7. 14. keine Spur der Hoffnung auf Unſterblichkeit, die nur einigermaßen deutlich genennt werden könnte; denn die Stellen, die man gemeiniglich dafür anzuführen pflegt, reden nicht von der Hoffnung eines ſondern dieſes Lebens, z. B. 1 Moſ. 49, 18. Pſ. 17, 15. Dan. 12, 2. Doch muß die Idee von einem künftigen Zuſtande dem Volke der Iſraeliten ſchon längſt bekannt geweſen ſeyn; das ſehen wir aus gewiſſen Ausdrücken, z. B. 5 Moſ. 18, 11. Pſ. 16, 10. 11. 49, 15. Doch war ſie ihnen nicht klar und deutlich genug, um von ihr Gebrauch zu machen, den wir in ihren Schriften, den Salomo ausgenommen, ganz vermiſſen; von welcher Idee vielleicht auch Moſes in ſeiner politiſchen Geſetzgebung keinen Gebrauch machen konnte, ſo wenig als in einem gegenwärtigen Geſetzbuche davon Gebrauch gemacht

Mangel an deutlichen Spuren der Hoffnung auf Unſterblichkeit im alten Teſtamente.

wird; zumal da das Volk für die Benutzung einer solchen Idee noch nicht reif war, dem irdische Wohlfahrt sein Alles war. Erst nach dem Babylonischen Exil scheint jene Idee mehr in Umlauf gekommen zu seyn, und es wird davon Gebrauch gemacht. 2 Makk. 6, 26. 7, 9. 11. 14. 23. 29. 35. 36. B. d. Weish. 2, 3, 1—10. 4, 5, 1—17. Die Sadducäer aber leugneten, wie bekannt ist, ein künftiges Leben. Apostg. 23, 6. 7. 8. 4, 1. 5, 17.

Der christl. Religion verdanken wir vorzüglich diese Hoffnung.

Der christlichen Religion verdanken wir vorzüglich unsre Hoffnung, welche die Lehre von der Unsterblichkeit gleichsam ans Licht gebracht hat. 2 Tim. 1, 10. Und in wie vielen Stellen des N. T. findet sich diese Hoffnung nicht? Matth. 7, 14. 19, 29. 25, 34—46. Joh. 3, 16. 4, 14. 5, 24. 6, 27. 53. 17, 3. Apostg. 13, 48. Röm. 6, 23. 1 Kor. 15, 42. — 2 Kor. 5, 1. — Kol. 3, 3. 4. 1 Tim. 6, 12. 1 Petr. 1, 4. 1 Joh. 5, 11. Hebr. 12, 22. —

Vorzüglicher Grund der Hoffnung der Seligkeit aus dem N. Test.

In den Schriften des neuen Testaments wird die Hoffnung unsrer Fortdauer und Seligkeit nach dem Tode vorzüglich auf die Auferstehung Jesus von den Todten gegründet. Joh. 11, 25. 14, 19. 1 Pet. 1, 3. 4. wo aber besondere Rücksicht auf die geglaubte künftige Auferstehung der Todten genommen wird, in welcher Beziehung die Auferstehung Jesus ein besonderes Vorbild ist, und weshalb auch Jesus der Erstling unter den Entschlafenen (Gestorbenen) genennt wird. 1 Kor. 15, 20. Bei diesem Glauben war der Beweis aus der Auferstehung Jesus um so ein-

leuchtender; nur fand ſich der Unterſchied, daß der Leib Jeſus noch nicht zerfallen war, wie die Leiber der Verſtorbenen, die ſchon lange im Grabe gelegen haben. Aber, wenn man einmal zur Allmacht Gottes die Zuflucht nimmt, ſo kann man es auch bei den ſchon zerſtörten und vermoderten Leibern, wobei man freilich eine ganz neue Schöpfung und Bildung annehmen muß, da die Theile des menſchlichen Körpers nach vielen Jahren ſchon in tauſend andere Körper, Pflanzen und Thiere, ſelbſt menſchliche Körper übergegangen ſind. Aber das ſchreckt den Glauben an die Allmacht Gottes nicht ab. Paulus legt 1 Kor. 15. auf dieſen Beweis ein ſo großes Gewicht, daß er ſogar ſagt: iſt Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt unſer Glaube eitel — weil er die übrigen Vernunftgründe, ohne dieſen, nicht für hinlänglich hielt. Zwar finden wir auch Stellen, wo die Beweiſe für die zu hoffende Fortdauer aus der Güte und Gerechtigkeit Gottes hergeleitet werden, Röm. 8, 18 — 23. Phil. 1, 21. 23. 2, 6 — 10. und verſchiedene andere Stellen; aber der aus der göttlichen Weisheit für die Unſterblichkeit gezogene Beweis ſcheint gänzlich zu fehlen; allein der aus der Natur der menſchlichen Seele gezogene Beweis für ihre Unſterblichkeit findet ſich Matth. 10, 28. auch gewiſſermaßen 2 Kor. 5, 1. 2.

Hoffnung der Heiden auf ein künftiges Leben.

Auch die Heiden glaubten und hofften ein Leben nach dem Tode, ein Vergeltungsleben. Daher ihre Fabeln vom Schattenreiche, von eliſeiſchen Feldern, vom Tartarus und den verſchiedenen Wohnſitzen der Schatten, nach ihrem verſchiedenen Ver-

halten auf der Erde. (Siehe unter andern Virgils Aeneide 6. B.) In ihrem Schattenreiche aber herrscht traurige Stille, Uebelbehagen, Unmuth, Sehnsucht nach der Oberwelt, und die Vorstellung davon ist mehr abschreckend als einladend. Ihre Philosophen haben die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mehr ausgebildet, und sie in einige Verbindung mit dem praktischen Leben gebracht, vornemlich Plato, Xenophon, Cicero, Seneka.

Es wird nicht undienlich seyn, hier auch einige Aussprüche aus ihren Schriften anzuführen.

Cicero*) sagt von Sokrates: daß er an seinem letzten Lebenstage, als er jenen tödtlichen Becher beinahe schon in Händen hatte, so gesprochen habe, daß er nicht dem Tode überliefert zu werden, sondern zum Himmel aufzusteigen schiene. Denn er urtheilte und redete so: es wären zwei Wege, und ein doppelter Lauf für die Seelen, die ihren Körper verließen. Diejenigen, welche sich mit menschlichen Fehlern befleckt hätten, und sich den Wollüsten ganz hingegeben hätten, wandelten

*) Supremo vitae die, quum paene in manu jam mortiferum illud teneret poculum, locutus ita est, ut non ad mortem erudi, verum in coelum videretur escendere. Ita enim censebat itaque disserebat: duas esse vias, duplicesque cursus animorum e corpore excedentium. Nam qui se humanis vitiis contaminassent, et se totos libidinibus dedissent etc. his devium quoddam iter esse, secludum a concilio deorum; qui autem se integros castosque servassent etc. essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum, his ad illos, a quibus essent profecti, reditum facilem patere.

einen gewissen Weg, der vom Ziele abweiche, und sie von der Versammlung der Götter ausschließe. Die sich aber rein, unverletzt erhalten, und in menschlichen Körpern das Leben der Götter nachgeahmt hätten, diesen sey eine leichte Rückkehr zu denjenigen, von welchen sie ausgegangen wären, vergönnt.

Cicero*) sagt vom Cyrus, daß er sterbend zu seinen Söhnen gesprochen habe: meine Söhne, ich habe mich nie davon überreden können, daß die Seele bloß lebe, so lange sie im sterblichen Körper sey, wenn sie aber von ihm aufgelöst und getrennt sey, sterbe. Wir übergehen die eigenen herrlichen Gedanken Cicero's hierüber, die so zahlreich sind, daß uns die Wahl schwer fällt. Nur noch Folgendes:

So sagt Cicero: Die Seelen haben nichts Vermischtes, nichts Zusammengesetztes, nichts Doppeltes. Wenn dieß wahr ist, so kann die Seele weder getrennt, noch zertheilt, noch zerrissen werden, also auch nicht untergehen. Denn der Untergang ist gleichsam eine Trennung, Absonderung und Zerreissung derjenigen Theile, welche vor dem Untergange in einer gewissen Verbindung standen (durch eine gewisse Verbindung

*) Nullo modo, filii, hoc unquam mihi persuasi, ut animus viveret, donec fuerit in corpore mortali: quum vero ab hoc solutus fuerit, moriatur.

zusammengehalten wurden). — Der menschliche Geist aber ist von dem göttlichen gleichsam abgebrochen (entlehnt), und kann mit Niemanden als mit Gott selbst, wenn man so sagen darf, verglichen werden.*)

Die Seelen können ihren Ursprung nicht aus der Erde haben, denn es ist in den Seelen nichts Vermischtes und Zusammengesetztes, oder was aus der Erde gebohren und gebildet zu seyn scheine, auch nicht einmal etwas Flüssiges, Luftiges oder Feuriges. Denn in diesen Dingen ist nichts enthalten, was die Kraft des Gedächtnisses, des Geistes, des Gedankens habe, was sowohl das Vergangene festhalte als das Zukünftige zuvorsehen und das Gegenwärtige umfassen könne, welches allein etwas Göttliches ist. **)

---

*) Nihil animis est admistum, nihil concretum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi potest, nec interire igitur. Est enim interitus quasi discessus et secretio, ac direptus earum partium, quae ante interitum junctione aliqua tenebantur — Humanus autem animus decerptus ex mente divina, cum alio nullo, nisi cum ipso deo (si hoc fas est) comparari potest. —

**) Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque factum esse videatur: nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeteritu teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia, quae sola divina sunt.

Auch Seneka äußert hierüber vortreffliche Gedanken, von denen wir einige anführen wollen. *) Der Tod verzehrt uns entweder oder schickt uns heraus (aus dem Körper). Schickt er uns heraus, so bleibt uns, nach abgelegter Last, (des Körpers) ein besserer Zustand übrig; verzehrt er uns aber, so bleibt uns nichts übrig. — Es erwartet uns ein anderer Zustand. Wir können den Himmel noch nicht anders, als in der Entfernung ertragen. Siehe daher unerschrocken auf jene entscheidende Stunde, die nicht für den Geist, sondern für den Körper die letzte ist.

Ovid **) sagt: die Seelen sterben nicht, sondern, nachdem sie ihre vorige Wohnung verlassen haben, leben und wohnen sie allezeit in neuen Wohnungen, so bald sie sie bezogen haben.

Properz: ***) die Manen sind etwas, der Tod endigt nicht alles, und der blasse Schatten entflieht den überwundenen Scheiterhaufen.

---

*) Mora aut nos consumit, aut emittit. Emissis meliora restant, onere detracto, consumtis nihil restat — alius rerum status nos exspectat. Nondum coelum, nisi ex intervallo pati possumus. Proinde intrepidus decretoriam illam horam prospice: non est animo suprema, sed corpori.

**) Morte carent animae, semperque priore relicta
Sede, novis domibus vivant, habitantque receptae.

***) Sunt aliquid Manes, letum non omnia finit,
Luridaque evictos effugit umbra rogos.

Phocylides: *) die Seele ist unsterblich, und veraltert nicht, sondern lebt alle Zeitalter hindurch.

Wer kann und darf die Hoffnung zu seiner Fortdauer fassen?

Endlich fragt sich's noch: wer kann und darf die Hoffnung zu seiner Fortdauer fassen? Jeder Mensch, denn Alle haben Eine Natur und Eine Bestimmung. Kann sie aber auch das Kind haben, oder vielmehr können wir diese Hoffnung für das Kind fassen, das noch nicht ausgebildet ist, dessen Seele noch schlummert? Aber wenn sie schlummert, kann sie auch erwachen. Und schon das Leben des Kindes verräth ein gewisses Leben und Wirken der Seele, ohne welche der Körper nicht leben würde und könnte. Und ist denn die Seele nothwendig an diesen Körper gebunden? Kann sie nicht auch in einem andern existiren und wirken, sich entwickeln und ausbilden? Sie bringt aber doch keine Begriffe aus der Sinnenwelt mit? — Dieß ist ihr einziger Verlust, der aber auf eine andere Weise sich ersetzen kann. Auf jeden Fall wird die Entwickelung der Denkkraft in einem feinern Körper schneller geschehen. Daraus folgt aber nicht, daß wir diese Entwickelung erst dort erwarten und unsern und unserer Kinder Geist ungebildet lassen dürfen. Das würde schon für dieses Leben nicht gut seyn und uns theuer zu stehen kommen; zugleich würde es auch unverantwortlich seyn, wenn wir von unsern gegenwärtigen Kräften und Gelegenheiten keinen Gebrauch machen wollten.

---

*) ψυχη δε αθανατος και αγηρως, ζει διαπαντος.

So dürfen wir auch wegen jener zu hoffenden schnellern Entwickelung und höhern Seligkeit unsern Lebensfaden nicht abreissen. Dieß wäre gegen die Natur, die sich empört, und uns einen solchen verwegenen Schritt nicht erlaubt. Die Natur hat ihre Grenzen und ihr Ziel, das sollen wir erwarten. Und dieses Leben ist uns eigentlich zur Vorbereitung auf die Ewigkeit gegeben, und wir handeln gegen die Natur und pflichtwidrig, wenn wir es mit Gewalt abkürzen. Hier ist der erste Auftritt unsers Seyns, der erste Schauplatz, den wir betreten, da sollen wir uns üben, bis der Vorhang fällt. Hier stehen wir gleichsam auf unserm Posten, auf den uns die Vorsehung gestellt hat, den wir ohne ihren Willen und Ruf nicht verlassen dürfen. Aber können auch die Bösen eine Ewigkeit hoffen? Warum nicht? Sie können sie nicht nur hoffen, sondern sie glauben sie auch. Sie wünschen auch fortzuleben, und hoffen, daß ihr Loos, wo nicht das beste, doch erträglich seyn werde, und daß sie entweder sogleich Verzeihung erhalten, oder doch nach künftiger Besserung, sie erhalten, und nach und nach zur Seligkeit der Frommen gelangen werden; doch können sie dieses nicht mit Gewißheit hoffen, noch weniger aber dürfen sie erwarten, daß sie jenen gleichkommen werden. Die eigentliche Hoffnung ist eine Frucht der Tugend, der Lasterhafte faßt sie und ihre Gründe nicht recht, wünscht sie auch nicht sehr, weil sie ihm nichts Gutes verspricht. Der Tugendhafte hingegen nährt die Hoffnung in seiner Tugend, und sie fliegt gleich einem Adler aus ihr hervor. Doch ist die Hoffnung der Tugend nicht immer

Die Hoffnung ist jedoch der

Tugend nicht immer gleich.

gleich. Des einen Hoffnung ist heiterer, froher und gewisser, als die Hoffnung des Andern; es kommt hier nicht bloß auf die Grade der Tugend, sondern auch auf die Natur, das Temperament, die Erziehung, Bildung und Lage der Menschen an, und man kann also von einer heitern, frohen Hoffnung keinen Schluß machen auf eine höhere Tugend, und auch nicht umgekehrt auf eine mindrere Tugend. Es kann sogar ein Tugendhafter in eine so traurige Lage kommen, daß er ohne alle Hoffnung ist: und ein Lasterhafter kann, weil er sich nicht kennt, oder sich mehr von Gott schmeichelt, als er darf, mit vieler Hoffnung aus der Welt gehen. Auf die Hoffnung selbst also darf der Mensch seine Tugend nicht bauen, sondern er soll die Hoffnung auf die Tugend bauen; nicht jene gewährt ihm Seligkeit, sondern diese. Dort wird mancher, der mit vieler Hoffnung aus der Welt ging, sich getäuscht sehen, und mancher, der mit weniger Hoffnung, oder gar ohne sie, aus der Welt ging, wird sich dort sehr wohl befinden. Doch sollen wir alle nach der Hoffnung streben, um ihre Freuden und Ermunterungen zu genießen, aber nicht anders, als in der Hand der Tugend, damit unsere Hoffnung nicht eitel und vergebens sey.

Wird die Hoffnung auch dort noch Statt finden?

Ist die Hoffnung nur hier unser Heil, wird sie es nicht auch dort seyn? Ja, auch dort; denn auch da werden wir nicht alles haben, was wir wünschen, und nicht alles auf einmal. Wir werden also noch gar vieles zu hoffen haben; auch das wird Freude für uns seyn; und wenn die Hoffnung aufhörte, so hörte auch die Seligkeit auf. Denn der

Genuß muß abwechseln, wenn er sich erhalten soll, und das Gegenwärtige ist nicht vermögend unsern unendlichen Geist zu erfüllen und zu sättigen. Und wenn der Glaube an Gott und seine weise Regierung bleibt, und mit ihm die Liebe, 1 Kor. 13, 13. (μενει πιστις, αγαπη) so bleibt auch die Hoffnung, und sie wird mit dem Glauben und der Liebe unmittelbar verbunden, doch so, daß die Liebe oben an stehe.

Ungewißheit des Orts des Aufenthaltes der abgeschiedenen Seelen.

Den Ort des Aufenthalts der abgeschiedenen Seelen bestimmen zu wollen, würde ganz vergebens seyn, und jede Hypothese, die man hier aufstellen wollte, würde mehr beytragen den Unglauben als den Glauben an dieselbe zu befördern. Man mag ihnen die Sonne oder die Planeten zur Wohnung anweisen, so bleiben immer noch eine Menge Fragen übrig, die nicht beantwortet werden können. Die Hauptsache bei der Hoffnung der Unsterblichkeit ist, die Untersuchung ihrer Wichtigkeit, oder ihres Einflusses aufs gegenwärtige Leben.

Wichtigkeit der Lehre von der Hoffnung der Unsterblichkeit.

Sie hat Einfluß auf unsere Freuden und Leiden, jene erhöhet sie, diese versüßt sie. Denn sie verspricht Fortdauer und Zunahme der Freuden, und endliche Auflösung der Leiden in Freuden. Hebr. 12, 22. ff. Röm. 8, 18—23. 1 Kor. 4, 17. 18. Sie hat Einfluß auf unsere Verhältnisse; unsre Freundschaft wird inniger, weil sie für die Ewigkeit geschlossen wird, unsere Liebe bekommt mehr Interesse, weil sie bleibt, und unsere Trennung wird weniger schmerzlich, weil sie nur auf kurze Zeit geschieht. Sie hat Einfluß auf unsere Geschäfte; sie erleichtert und befördert sie

durch den Gedanken, daß wir für die Ewigkeit wirken, und daß unsere Aussaat nicht verloren ist. Sie hat Einfluß auf unsere Tugend; sie flößt uns Mäßigung, Muth und Standhaftigkeit ein, und giebt uns Kraft, über den Reiz der Sinnlichkeit zu siegen, durch den Gedanken, daß wir die Opfer, die wir unsrer Vernunft bringen, uns selbst bringen, und uns einer höhern Belohnung würdig machen. Sie hat besondern Einfluß auf unsere Menschenliebe, und wir bringen ihr die größten Opfer und wagen selbst unser Leben für's gemeine Beste, weil wir der Fortdauer desselben und einer herrrlichen Vergeltung entgegen sehen. Matth. 25, 21. 46. Gal. 6, 7 — 10. 2 Kor. 9, 6. Röm. 8, 31 — 39. Matth. 5, 3 — 12. 1 Pet. 4, 12 — 19. Eph. 6, 8. Sie hat also Einfluß auf unsere Sittlichkeit und Glückseligkeit; sie befördert jene und diese, und diese durch jene. Sie giebt dem Gemüthe Ruhe und Zufriedenheit, dem Geiste Heiterkeit und dem Herzen Fröhlichkeit. Röm. 12, 12. Sie hat sogar Einfluß auf unsere Erkenntniß und auf eine höhere Geistesbildung. Wir streben dann um so eifriger nach ihr, je mehr wir hoffen, dort noch davon Gebrauch machen und sie erweitern und vervollkommnen zu können. Und wenn wir auch verschiedene Kenntnisse dort nicht gebrauchen können, z. B. Sprachen, 1 Kor. 13, Künste und andere blos zur Gelehrsamkeit oder zur Erhaltung und Bequemlichkeit dienende, oder allein auf diesen Erdball sich beziehende Wissenschaften, so üben wir doch dadurch

wenigstens unsere Geisteskräfte, und werden um so mehr geschickt, die höhern Kenntnisse dort zu erlangen. Besonders aber werden wir uns in der Erkenntniß Gottes und seines Willens üben, und die Religions- und Tugendpflichten uns recht bekannt und geläufig zu machen suchen. Und was nur immer zur Bildung unsers Geistes dient, wird uns willkommen seyn, denn wir wissen, daß von allem dem, was wir ihm erwerben, nichts verloren geht, daß er mit seinen guten Fertigkeiten bleibt, und daß wir dort Gelegenheit haben, sie zu vermehren, und also auf den hier gelegten Grund weiter zu bauen, und dadurch unsre Seligkeit zu erhöhen.

Beschaffenheit der Hoffnung.

Ist gleich die Hoffnung nicht die Gewißheit selbst, sondern nur die Wahrscheinlichkeit der Sache, die wir uns versprechen, so vertritt sie doch bei uns auf Erden die Stelle der Gewißheit, und wir sind verbunden darnach zu handeln; zumal da die Gefahr äußerst groß ist, wenn wir so leben wollten, als ob dort nichts zu erwarten wäre, und uns am Ende zu unserm Schrecken getäuscht fänden. Und, zum Glück für den Menschen, verläßt ihn auch die Hoffnung nie ganz, und wenn sie auch bisweilen weicht, so kehrt sie doch gar bald in das Herz wieder zurück; und verdrängt kann sie aus dem Herzen nie werden, weil sie dem Menschen natürlich und gleichsam angebohren ist, in dem Wunsche, immer fortzuleben und sich zu freuen. Dieser Wunsch liegt zu tief in der menschlichen Seele, als daß er ihr entrissen werden sollte, und was wir wünschen, glauben und hoffen wir gern.

Anbetung Gottes.

Mit diesen Pflichten gegen Gott ist die Anbetung unmittelbar verbunden, die nichts anders, als die Bewunderung und Verehrung der Vollkommenheiten Gottes ist; und also die höchste Bewunderung und Verehrung, weil die Vollkommenheiten Gottes unendlich sind. Diese Anbetung gebührt niemanden, als Gott, weil nur Er die höchsten Vollkommenheiten besitzt. Sie bezieht sich besonders auf seine unendliche Macht, Weisheit, Heiligkeit und Güte, und kein Geschöpf kann und darf darauf Anspruch machen. Matth. 4, 10. Du sollst anbeten Gott, deinen Herrn, und ihm allein dienen. Offenb. Joh. 14, 7. Betet an den, der den Himmel und die Erde, und das Meer, und die Wasserquellen schuf; eigentlich: beugt eure Knie vor dem, der ꝛc., weil das Kniebeugen das Zeichen der tiefsten Verehrung ist, welches zwar, nach morgenländischer Sitte, auch gegen Menschen zu geschehen pflegt, aber, wenn es auf Gott bezogen wird, die höchste Verehrung anzeigt, die ihres gleichen nicht hat, noch haben kann, weil Gott seines Gleichen nicht hat. Außer den angeführten Stellen können auch noch folgende bemerkt werden: 2 Mos. 10, 3. 4. 34, 14. Ps. 22, 28. 29, 2. 72, 11. 81, 9. 10. 95, 6. 96, 9. 97, 7. 113, 4. 5. Die Anbetung schließt Bewunderung der Hoheit, Größe und Macht ein; und ein hoher Grad der Bewunderung heißt Erstaunen. Die Bewunderung bezieht sich mehr auf die physischen Eigenschaften Gottes, z. B. seine Macht, Allwissenheit, Allgegenwart, Ewigkeit, Unveränderlichkeit und die durch

seine unendlichen Eigenschaften entstandenen großen, unbegreiflichen und unabsehbaren Werke; und die Verehrung mehr auf die moralischen Eigenschaften Gottes, besonders aber auf seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, und fließt in den Begriff der Ehrfurcht ein, oder ist vielmehr die höchste Ehrfurcht selbst. Verehrung, ohne Bewunderung, ist noch nicht Anbetung, welche etwas Großes, Erhabenes voraussetzt, und Verehrung, ohne Bewunderung, läßt sich bei Gott nicht denken, weil sich in ihm die unendlichen Eigenschaften, sowohl in physischer als moralischer Hinsicht vereinigen. Wo also die höchste Verehrung ist, da ist auch die höchste Bewunderung, und wo die höchste Bewunderung ist, da ist auch die höchste Verehrung. Beides ist bei Gott der Fall, und außer ihm giebt es keinen Gegenstand, wo beide Gesinnungen Statt finden. Außerordentliche Bewunderung und Verehrung setzt etwas Außerordentliches und Göttliches voraus. Das Menschliche kann auch bewundert, aber nicht angestaunt werden, als nur von kleinen Geistern, von mittelmäßigen Köpfen, die aus Mangel an eigenen Einsichten und Kräften, alles, was die ihrigen übersteigt, leicht bewundern und anstaunen. Denn, was ein Mensch thun und leisten kann, kann auch ein Anderer von gleichen Kräften, und unter gleichen Umständen, leisten, und es geschieht nichts Neues unter der Sonne, so groß und glänzend es seyn mag. Es ist entweder schon geschehen, oder wird noch geschehen, und wenn es auch ganz neu ist, oder zu seyn scheint, so ist es doch in kleinen Anfängen da gewesen, und der ganze Unter-

schied betrift bloß die Grade der Kräfte in der Ausführung gewisser Werke. In Hinsicht der Kräfte und Werke Gottes ist aber alles unendlich, und da finden keine Grade Statt. Man sollte also billig nichts bewundern und anstaunen, als das Göttliche: die Natur mit ihren Werken, und das Göttliche im Menschen, die Vernunft. Jedes Bewundern und Anstaunen menschlicher Kräfte und Werke ist Schwäche und Thorheit. Ja selbst in Hinsicht der göttlichen Werke, oder der herrlichen Wirkungen der Natur soll der Mensch sich selbst nicht vergessen, und sich unter die Naturwerke herabwürdigen, und ihnen einen größern Werth zuschreiben, als sich selbst und seiner Tugend. Dieß sagt unter andern Horaz so schön.*)

Die leidenschaftliche Bewunderung sinnlicher Gegenstände ist allemal mit einer gewissen Fessel für den Geist verbunden, der sich so leicht davon abhängig macht, und seiner eigenen Würde vergißt. Die auf Gott gerichtete Bewunderung hingegen ist nie der Freiheit des Geistes nachtheilig, sondern allezeit ihr beförderlich; denn sie entspringt aus dem Erhabenen, aus dem Unendlichen, welches zugleich auch den Geist erhebt und ihn über alles Sinnliche hinweg setzt, und das Große und Göttliche nur in einer hohen und nach Vernunftgesetzen freiwillig handelnden Macht sucht

*) Nil admirari prope res est una, Numici,
Solaque, quae possit facere et servare beatum,
Hunc solem, et stellas, et decedentia certis
Tempora momentis, sunt, qui formidine nulla
Imbuti spectent, etc.

und findet. Und die höchste Verehrung Gottes ist zugleich die höchste Verehrung der Tugend, oder vielmehr der Heiligkeit, die in Gott Statt findet. Die Anbetung Gottes ist also in jeder Hinsicht edel und wohlthätig. Sie zeigt sich auf mancherlei Art, nicht nur durch äußere Demüthigungen in Mienen, Geberden und Stellungen des Körpers, besonders aber durch jenes Kniebeugen, welches das Wort anbeten ursprünglich in sich faßt, (wiewohl alle diese äußerlichen Zeichen der Demuth auch gegen Menschen bewiesen zu werden pflegen;) sondern auch durch Gebet oder Anrufung Gottes, durch Lob und Dank, oder Danksagung.

Das Gebet, im engern Sinne, (denn im weitern faßt es auch das Lob und den Dank gegen Gott in sich, und ist eigentlich die Anbetung selbst,) das Gebet, oder die Anrufung Gottes, kann und darf sich kein Geschöpf, und wäre es auch noch so mächtig und vollkommen, zueignen; denn unter dieser Anrufung verstehen wir das Verlangen der Seele, daß Gott die Mängel unsrer Kräfte ersetzen, und uns das geben und gewähren möge, was wir, und keine andern Menschen uns geben können, und das von uns abwenden möge, was wir selbst, oder Andere, von uns abzuwenden nicht vermögend sind — Kurz die Wirkung und Aeußerung eines unendlichen Zutrauens zu einer unendlichen Macht, Weisheit und Güte. In diesem Sinne findet das Gebet, oder die Anrufung, nur bei Gott Statt, indem kein Mensch und kein endliches Wesen vermögend ist, uns alles nur mögliche Gute zuzuwenden, und alles mögliche Böse von uns

Gebet.

ßzuwenden. Wir können und dürfen zwar Menschen bitten, und dringend bitten, und unsre Bitten laut werden lassen, welches Anrufung heißt; aber sie nicht bitten und anrufen, wie Gott, und uns so ganz auf sie verlassen, wie auf ihn. Denn entweder können sie uns nicht immer helfen, oder wollen uns nicht immer helfen; und so wäre es thöricht, wenn wir sie, wie Gott, bitten und anrufen wollten. Darum wird auch das Gebet in der Bibel auf Gott bezogen und von den Menschen, als Pflicht, verlangt. Ps. 50, 15. Jes. 55, 6. Joh. 16, 24. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6. und viele andere Stellen. Und nirgends wird gesagt, daß Jemand, außer Gott, angebetet werden dürfe, sogar wird es als Abgötterei verboten, 2 Mos. 23, 24. 5 Mos. 4, 19. 2 B. Könige 17, 35. Ps. 81, 9. 10. Und nach Offenb. Joh. 19, 10. 22, 8. 9. verbittet auch ein Engel diese Anbetung. Und Jes. 63, 16. heißt es: Abraham weiß von uns nichts, und Israel kennt uns nicht. Es würde aber thöricht seyn, Jemanden bitten oder anrufen zu wollen, der uns nicht kennt, und unser Anliegen nicht weiß. So ist also auch die Anrufung der verstorbenen Heiligen nicht zu empfehlen, denn auch diese wissen nichts von uns. Und wie sollten sie uns und unser Anliegen kennen, da sie nicht allwissend und allgegenwärtig sind? Vielleicht offenbart es ihnen Gott. Vielleicht? Vielleicht auch nicht. Wer kann dieses wissen, da wir keine Versicherung darüber haben. Und wenn es ihnen auch Gott offenbarte, was könnte uns das helfen, da sie nicht allmächtig sind; und sogar Gott sich

Anrufung der Heiligen ist nicht zu empfehlen.

seiner Allmacht bei der Regierung der Welt nicht allein bedient, sondern zugleich auch seiner Weisheit, wodurch er die Umstände zweckmäßig leitet und verbindet, und dadurch das Beste des Ganzen und der einzelnen Theile befördert. Und die Regierung der Welt wird und kann auch keinem Heiligen, keinem Engel, und keinem Geschöpfe, es heiße wie es wolle, anvertrauet werden, sie wäre auch gewiß in schlechten Händen. Und was Gott selbst thun kann, wird er nicht durch Andere thun lassen, es beruht ja bloß auf seinem Willen und Entschluß. Und wie könnte er Andern seine Allmacht, Allwissenheit und Allweisheit mittheilen? Fürsprecher bedarf er nicht, da er selbst unendlich gütig ist, und nichts thut, als was recht und gut ist, und durch keine Bitte und Vorstellung bewogen werden kann, es mehr oder weniger zu thun, oder das Gegentheil davon zu thun. Aber wird nicht Jer. 15, 1. der Fürbitte Moses und Samuels, und Offenb. 5, 8. 8, 3. der Gebete der Heiligen gedacht? Allein in der ersten Stelle wird bloß gesagt: wenn gleich Moses und Samuel vor mir stünden (um für euch zu bitten), so habe ich doch kein Herz zu diesem Volke (so kann ich ihm doch nicht geneigt seyn). Es ist also bedingungsweise gesprochen, und wird nicht gesagt, daß sie wirklich bei Gott die Fürbitter machen. Die zweite und dritte Stelle ist bloß symbolisch, und soll ein Bild des Flehens der Heiligen (Frommen) auf Erden seyn: Da fielen nieder vor dem Opferlamm die vier lebendigen Thiergestalten, die vier und zwanzig Aeltesten; von diesen hatte

jeder eine Harfe und eine goldene Schale voller Rauchwerks, ein Bild des Flehens der Frommen. — Ein anderer Bote kam und trat vor den Altar, mit einem goldenen Rauchfaß, viel Rauchwerk wurde ihm gegeben, um darzubringen die Gebete aller Gottesverehrer. Und wenn auch die Heiligen im Himmel diese Gebete für die Frommen auf Erden bei Gott einlegen sollten, so folgte doch noch nicht daraus, daß wir auch berechtigt und verbunden wären, sie anzurufen. Denn so müßten wir alle die Menschen, die für uns bei Gott bitten, und weil sie für uns bitten, auch anrufen. Und ein Anderes ist es, eine allgemeine Bitte, oder allgemeine Wünsche der Heiligen im Himmel für die auf Erden, und ein Anderes besondere Bitten und Wünsche, nach unsern jedesmaligen Lagen, die ihnen nicht bekannt sind. Ueberdieß ist ja auch die so genannte Offenbarung Johannis mehr ein poetisches Gemählde, als ein dogmatisches Buch, woraus gewisse Glaubenslehren und Lebenspflichten gezogen werden könnten und sollten; der Verfasser des Buchs selbst ist noch ungewiß, und die Schrift gehört mit zu denen, die von einem großen Theil der Christen gleich Anfangs verworfen, wenigstens nicht für eine inspirirte oder von Gott eingegebene Schrift angesehen und anerkannt worden ist.

Das Gebet ist eine bedingte Pflicht.

Das Gebet ist eine bloß bedingte Pflicht, und nicht in eine Klasse mit den beschriebenen Pflichten der Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit, des Vertrauens und der Hoffnung zu setzen. Es kann nur Statt finden bei fühlbaren Bedürfnissen und

Anliegen, und zwar, wo wir uns weder selbst helfen, noch von Andern uns Hülfe versprechen können, und bei der eigenen Ueberzeugung der Erhörung des Gebets, oder Geneigtheit Gottes, auf unsre Bitten Rücksicht nehmen und unsre Schicksale darnach lenken zu wollen. Diese Ueberzeugung kann aber nicht jeder haben; und sie setzt eine gewisse menschliche Vorstellung von Gott voraus; kann also nur bei einem unaufgeklärten Verstande Statt finden. Und wenn der Aufgeklärte bittet, so glaubt er nicht, daß er dadurch Gott bewegen oder ermuntern werde, seine Umstände zu verändern und zu verbessern, sondern er betet bloß zu Gott um Gelassenheit und Standhaftigkeit, und weiß, daß seine moralisch guten Gesinnungen dadurch verbessert und erhöhet werden, weil das Gebet nichts anders, als ein lebhafter Gedanke oder Wunsch ist, in Hinsicht auf Gott, der eben darum, weil er lebhaft ist, auch desto mehr Eindruck auf das Herz macht.

Sollte aber Jemand, ohne Gebet, und ohne diesen lebhaften Wunsch, sich im gehörigen Gleichgewichte und in guter moralischer Verfassung erhalten und befestigen können, so hörte die Verbindlichkeit zum Gebete für ihn auf. Denn das Gebet ist doch eigentlich nicht Tugend und gute Gesinnung, sondern nur ein Beförderungsmittel derselben. Weil aber der Mensch nicht leicht so stark und geübt ist, daß er dieses vortrefflichen Tugendmittels (von dem unten an seinem Orte noch besonders gehandelt werden wird) entbehren kann, so wird auch die Pflicht des Gebets so ziemlich allgemein seyn.

Lob und Dank.

Doch die Anbetung Gottes faßt nicht bloß Gebet, sondern auch Lob und Dank in sich. Beides sind Pflichten, die, außer Gott, auch den Geschöpfen bewiesen werden können, und, wenn sie es verdienen, sollen; aber kein Geschöpf verdient ein solches Lob und einen solchen Dank als Gott. Denn keins hat die Eigenschaften und Vollkommenheiten, die Gott besitzt, keins hat auch solche Werke aufzuweisen, als Gott, und keins ist so gütig und wohlthätig, als Gott, und alle Güte und Wohlthat der Geschöpfe ist ursprünglich die Güte Gottes selbst: er ist also in diesem Sinne allein würdig zu nehmen Lob und Preis und Dank. Offenb. 4, 11. 5 Mos. 32, 3. Ps. 34, 2. 102, 22. 106, 47. 148, 13. 91, 12. 66, 8. 100, 4. 103. 104. 113. 115, 1. 117. 134. 135. Jes. 42, 8. Offenb. Joh. 7, 12. Eph. 5, 20. Ps. 106. 107. und in unzählig andern Stellen. Das Loben und Danken wird in der Bibel nicht so getrennt, wie wir es in unsern Begriffen zu trennen pflegen, sondern beides wird oft verwechselt, weil dieselben erhabenen Eigenschaften und Werke Gottes, die zu loben sind, auch Quellen der Güte und Freude für uns sind, und also auch als Wohlthaten betrachtet werden müssen. Doch wird das Lob größtentheils und vorzüglich auf die großen und hervorstechenden Eigenschaften und Werke Gottes, auf die Eigenschaften seiner Allmacht, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, und auf die Werke der Schöpfung, Erhaltung und Regierung, und der Dank mehr auf seine Güte und Wohlthaten bezogen. Das Lob Gottes betrifft auch seine strafende Gerechtigkeit,

wodurch sich die Heiligkeit und Wohlthätigkeit seiner Regierung zugleich beweist. Offenb. 12, 17. 18.

Lob und Dank sind bedingte Pflichten.

Das Lob und der Dank sind gleichfalls nur bedingte Pflichten, und nicht von gleichem Werthe mit den moralischen. Sie sind Zeichen der Bewunderung, Ehrfurcht und Dankbarkeit, aber nicht die Bewunderung, Ehrfurcht und Dankbarkeit selbst, denn wie viele loben und danken Gott nicht, ohne diese Gefühle und Gesinnungen? Und auch als Ausdrücke und Ergießungen des Herzens sind sie nicht absolut nothwendig, denn sie können auch verschlossen und verborgen bleiben. Doch dient es zu unsrer und anderer Menschen Ermunterung, wenn wir Gott auch loben und ihm danken. Er wenigstens bedarf unsers Lobes und unsers Dankes nicht, und verlangt es nicht um seinetwegen, sondern um unsertwillen. Ps. 50, 7 — 23. Jes. 1, 11 — 18.

Unterschied der Anbetung u. der Verehrung.

Die Anbetung ist von der Verehrung verschieden. Jene ist mehr als diese. Jene kann und darf nur Gott, diese kann auch Menschen bewiesen werden. Aber Anbetung und Verehrung Gottes ist einerlei, denn die göttliche Verehrung ist die höchste, die nur Gott gebührt. Die Verehrung Gottes wird oft auch in weitem Sinne genommen, da sie jeden Gehorsam gegen Gott anzeigt, und jede Pflichterfüllung, aus Achtung gegen Gott und seinen Willen. 1 Sam. 2, 30. Jes. 29, 13. 43, 23. Matth. 15, 8. Sprüch. Sal. 14, 31. 1 Pet. 4, 16.

Innerliche und äußerliche Verehrung.

Die Anbetung und Verehrung Gottes kann sowohl innerlich als äußerlich geschehen. Innerlich geschieht sie durch Gesinnungen der

Bewunderung, Ehrfurcht und Dankbarkeit; äußerlich durch Worte und Handlungen, die diese Gesinnungen ausdrücken. Die innere Verehrung ist der äußern vorzuziehen; denn die Gesinnung ist die Hauptsache, die der Handlung erst ihren Werth giebt. Und die äußere Verehrung, ohne die innere, ist nicht einmal Verehrung zu nennen, sondern bloß ein lügenhaftes Zeichen derselben. Doch ist die äußere, als Ausdruck der innern, dem Menschen so natürlich, als der Ausdruck der Freude im Gesicht, wenn das Herz fröhlich ist, und der Mensch, wenn er im Affekt der Ehrfurcht und Dankbarkeit ist, kann sich der äußern Verehrung nicht leicht enthalten. Wovon das Herz voll ist, davon geht der Mund über. Matth. 12, 34. Sie befördert auch zugleich die innere, durch das Ermunternde, das sie bei sich führt, sowohl bei uns, als Andern, und ist in so fern Pflicht. Gelegenheiten dazu bieten sich uns zwar allenthalben an, in der Natur, diesem großen Tempel der Gottheit, in welcher wir sie anbeten und verehren können, und so viele Denkmähler ihrer Macht, Weisheit und Güte sehen, die uns dazu ermuntern und in dem bürgerlichen und gesellschaftlichen Leben, wo so viele Vorfälle und Ereignisse uns auf das große Wesen aufmerksam machen, und zu dessen Anbetung hinführen. Um aber die Menschen um so leichter und regelmäßiger zu diesem so wohlthätigen Geschäfte zu vereinigen, und ihnen Gelegenheit zu geben, mit mehrerer Bequemlichkeit sich demselben zu widmen und ihren religiösen Gefühlen freien Lauf zu lassen, fing man frühzeitig an, Tempel zu bauen, oder geräumige der

Gottheit geweihete Häuser, wo die Gottheit, nach den verschiedenen Begriffen der Menschen und der Völker, verehrt wurde, zuerst mit Opfern und Gebeten, und dann auch mit bestimmten religiösen Ceremonien und Handlungen, zu welchen zuletzt auch noch ein gewisser Religionsunterricht kam. Anders verehrte die Gottheit der Heide, anders der Jude, anders der Christ, anders der Muhamedaner, und auch noch jetzt herrscht ein großer Unterschied in Ansehung der öffentlichen Gottesverehrung. Die christliche ist dem Zwecke derselben am angemessesten. Sie ist nicht, was die heidnische und jüdische war, eigentlicher Gottesdienst durch Opfer und Ceremonien, sondern Ausdruck der Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit durch Worte, Gebehrden und Handlungen, oder Darbringung geistiger Opfer, Opfer des Herzens, religiöser Gefühle und Gesinnungen, gemeinschaftliche Ermunterung zur Erweckung und Unterhaltung jener Gefühle und Gesinnungen, verbunden mit Belehrungen und Ermahnungen zum Guten, wo das Gebet und der Gesang eigentlich die Hauptsache ist, und der Unterricht nur dazu dienen soll, um sich dazu um so fähiger und geschickter zu machen. Diese öffentliche Verehrung Gottes, oder vielmehr Religionsübung, ist zwar nicht absolut nothwendig und nicht unbedingte Pflicht; denn die Hauptsache bleibt doch die innere Verehrung, und die äußere soll bloß ein Beförderungsmittel der innern seyn. Wer also die äußere entbehren kann, ist an sie nicht gebunden, als bloß in so fern, als sie eine Ermunterung für Andere ist, die wir aus Liebe zu guten Handlungen durch unser

Beispiel reizen und ermuntern sollen. Lasset uns nicht verlassen unsere Versammlungen, wie es einige zu thun pflegen; sondern einander ermahnen, und das um so mehr, je mehr ihr sehet, daß sich der Tag (des Untergangs des jüdischen Staats) nahet. Hebr. 10, 24. Zugleich ist die öffentliche Gottesverehrung auch eine schöne Gelegenheit, uns selbst zum Guten zu ermuntern, durch Gebet und Gesang und durch Anhörung öffentlicher Belehrungen und Ermahnungen, durch welche wir an so manche nützliche Lehre und Wahrheit erinnert, und in der Erkenntniß der Wahrheit befestiget werden. Ueberdieß wo ist ein religiöses Herz, das sich nicht gern mit religiösen Dingen beschäftige, und das sich nicht freue, wenn es Gelegenheit hat, sich in Gefühlen der Ehrfurcht gegen die Gottheit zu ergießen. Ja, gewiß, wenn das Herz von dieser Verehrung voll ist, so wird es diese Gelegenheit suchen und ergreifen, und wenn es ihm an Gelegenheit mangelte, so würde es sich diese selbst zu verschaffen suchen, und sich mit andern Menschen zu gewissen Zeiten und Stunden zur gemeinschaftlichen Verehrung der Gottheit vereinigen, und sich Festtage schaffen, so wie wir im bürgerlichen Leben gewisse Tage zum Andenken dieser oder jener bürgerlichen Wohlthat, oder auch unsrer Freunde und Wohlthäter, feiern, es mögen nun Geburtstage oder sonstige Gedächtnißtage heißen. Und es ist ein Irrthum und Vorurtheil, wenn wir glauben unter irgend einem Vorwande, Krankheit und Schwächlichkeit oder dringende Geschäfte ausgenommen, uns den öffent-

lichen Gottesverehrungen entziehen zu dürfen. Und wer ſich davon mit Fleiß ausſchlöſſe, würde ſich vor Gott und ſeinem Gewiſſen verantwortlich machen, wenn er dieſelbe Ueberzeugung von der bedingten Nothwendigkeit und Wichtigkeit dieſer Verehrung hätte, und nicht, durch Vorurtheile getäuſcht und geblendet, die Theilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung für keine verpflichtende Handlung auf ſeiner Seite hielte. Er iſt aber verbunden, ſeine Begriffe hierin zu berichtigen und zu verbeſſern, und ſich nicht vorſätzlich zu täuſchen. Denn viele wollen ſich nur nicht vom Gegentheile überzeugen laſſen, weil ſie, aus Mangel an religiöſen Gefühlen, und an Liebe zur Religion, vielleicht aus Unglauben ſelbſt, dieſe öffentlichen Uebungen nicht achten, und vielleicht auch zu bequem und zu geizig mit ihrer Zeit ſind, daß ſie jeden Augenblick für verloren halten, den ſie nicht dem Vergnügen und der Zerſtreuung widmen. Am allermeiſten aber, weil ſie zu ſehr die Nachahmer und Sklaven der Menſchen und der Moden ſind, und ſich ſcheuen gegen die Mode oder gegen den Willen und Geſchmack des Zeitalters zu handeln, um nicht verachtet oder verſpottet zu werden, oder ſich ſonſt gewiſſen Menſchen mißfällig zu machen. Eine zu große Zärtlichkeit für die Geſundheit, wenigſtens zu gewiſſen Zeiten des Jahrs, kann auch wohl Manche von der Kirche, die ſie derſelben nachtheilig halten, abſchrecken — allein dieſe entſchuldigt nicht, und der Affekt für eine Sache fragt nach ſolchen Dingen nicht, und ſcheuet keine Jahrszeit und keine Witterung, wenn er in andern Hinſichten befriedigt werden kann.

Warum soll der religiöse Affekt sich über alles dieses nicht auch hinwegsetzen?

Es giebt also keine gültige Entschuldigung für religiöse Menschen, sich den öffentlichen Religionsübungen zu entziehen. Und je höher und vornehmer die Menschen sind, und je mehr sie sich durch Ansehn, Herrschaft und Einsichten über andere erheben, desto mehr sind sie zur Theilnahme an denselben verbunden. Und wenn sie nicht ganz zweckmäßig eingerichtet sind, so werden sie als weise und verständige Menschen über das Unvollkommene und Fehlerhafte hinwegsehen, und nur das Gute und Zweckmäßige benutzen. Die öffentliche Gottesverehrung ist zwar eine freie Uebung des Geistes, die keinen Zwang verträgt; aber Ermunterung findet doch dabei Statt, und ist sogar Pflicht. Denn obgleich die Religion etwas Inneres ist, und ihren Sitz im Herzen hat; so verlangt sie doch etwas Aeußeres, gleich als ihren Körper, auf den und durch den sie wirkt, und der wieder auf sie zurück wirkt, sie nährt und erhält, und sie gleichsam zur sichtbaren und stehenden Religion macht. Das Innere ist die Gesinnung, die sie erfordert, das Aeussere ist die Handlung, die sie zeigt, der Ausdruck der Achtung und Liebe in Worten und Werken. Und wenn die öffentlichen Gottesverehrungen ganz aufhören und unsere Religionsversammlungshäuser geschlossen werden sollten, so würde sich die Religion zuerst aus dem Gesichte, dann aus dem Gedächtnisse, und endlich auch aus dem Herzen verlieren. Und wenn sie sich auch in diesem von Zeit zu Zeit regte, (denn ganz kann sie nicht unterdrückt werden), so würde sie

doch bald wieder einschlummern und kein rechtes Leben gewinnen. Wenn gleich nicht Alle an einem Orte, und in einer Stadt vielleicht die Wenigsten, an den öffentlichen Gottesverehrungen regelmäßig Antheil nehmen, so wohnen doch Viele denselben bei, und sehen wenigstens die Religionsversammlungen, und werden also an die Religion von Zeit zu Zeit öffentlich erinnert, und jeder Sonn- und Feiertag giebt ihnen zu erkennen, daß noch Religion im Lande sey. Es ist also Pflicht, die öffentlichen Gottesverehrungen zu erhalten und zu befördern, und jeder ist nicht nur schuldig, für seine eigene Person denselben fleißig beizuwohnen, sondern auch seine Untergebenen, es seyen nun seine eigenen Kinder, oder seine ihm anvertrauten Schüler und Zöglinge, oder wer sonst unter seiner Aufsicht steht, dazu anzuhalten, und dieselben zum fleißigen Kirchenbesuche zu erwecken und zu ermuntern. Könnte aber nicht dagegen eingewendet und gesagt werden: wenn diese Gottesverehrung so nothwendig wäre, warum hat sie denn der Stifter unsrer Religion nicht selbst angeordnet und empfohlen? Warum spricht er sogar gegen die Meinung der Nothwendigkeit des öffentlichen jüdischen Gottesdienstes? Joh. 4, 21. 23. Und liegt dabei nicht immer noch ein gewisses Vorurtheil zum Grunde, als ob Gott diese Verehrung für sich gerne sehe, und als etwas Angenehmes für sich selbst betrachte, da doch Paulus das Gegentheil sagt? Apostelg. 7, 48. 17, 24. Der Höchste wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhänden gebauet sind; — Gott, der die Welt und alles, was sie in

ſich ſchließt, gemacht hat, dieſer Herr des Himmels und der Erde wohnet nicht in Tempeln ꝛc. Es iſt wahr, Jeſus hat darüber nichts Ausdrückliches verordnet. Aber er hat doch Apoſtel und Religionslehrer verordnet, und eine Einweihungs-Ceremonie zu ſeiner Religion, auch ein gemeinſchaftliches Gedächtniß ſeiner Liebe und ſeiner blutigen Hinrichtung geſtiftet, und alſo eine gewiſſe Gemeinſchaft und Vereinigung ſeiner Anhänger zu Einem Glauben und zu Einem Bekenntniſſe gewollt. Und öffentliche Verſammlungsplätze und Häuſer für Chriſten gab es damals noch nicht, und waren ihnen nicht einmal vergönnt, wenn ſie ſie auch hätten errichten wollen. Und wer Gott öffentlich verehren wollte, konnte es auch vor der Hand noch in dem jüdiſchen Tempel. Dieſe Sache überließ er der Zeit und den Umſtänden. Und ſchon die Apoſtel fanden für gut, gewiſſe Tage zur gemeinſchaftlichen Religionsausübung zu beſtimmen, und feierten beſonders den erſten Tag in der jüdiſchen Woche, den Sonntag, an welchem Jeſus, nach ihrer Ausſage, auferſtanden war, um ſo das Andenken eines großen Wohlthäters von Zeit zu Zeit dankbar zu erneuern. Ja, ſie kamen, wie es ſcheint, jeden Tag zum gemeinſchaftlichen Gebete, zur gemeinſchaftlichen Belehrung, und zur Abendmahlsfeier zuſammen, wobei ſie oft für dürftige Chriſten milde Beiträge lieferten, Apoſtelg. 2, 44. 20, 7. 1 Kor. 1. 6, 2. Und die Natur lehrt ſchon die bedingte Nothwendigkeit und Nützlichkeit einer ſolchen religiöſen Zuſammenkunft, da ſo viele Menſchen des Unterrichts und der Ermunterung noch

bedürfen, und da eine gemeinschaftliche Gottesverehrung für Alle nützlich, herzerhebend und wohlthätig ist. Jesus konnte also schon voraussehen und wissen, daß, ohne öffentliche Gottesverehrung, seine Religion nicht bestehen und allgemein wirksam seyn, und daher sie selbst verlangen und aufrecht halten würde. Ueberhaupt wollte er in äußerlichen Dingen den menschlichen Geist nicht binden, sondern ihm seine Freiheit lassen. Und wenn er öffentliche Gottesverehrungen angeordnet hätte, so würde er sich auch über deren Einrichtung haben erklären müssen. Es war für ihn genug, daß er den Grund dazu durch das Lehramt, und durch zwei einfache religiöse Ceremonien gelegt hatte. Die weitere Ausbildung dieser gemeinschaftlichen Verehrung überließ er, nebst Zeit, Ort und Umständen der Freiheit der christlichen Gemeinen. Daß er aber für den öffentlichen Gottesdienst selbst eingenommen und gestimmt war, siehet man daraus, daß er jede Gelegenheit, den Tempel und die Synagogen zu besuchen, benutzte, und in denselben Gott verehrte und anbetete. Und wenn er sagt: es kömmt die Zeit, daß ihr weder auf diesem Berge, (Garisim, wo die Samariter Gott anzubeten pflegten,) noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet ꝛc. Joh. 4, 21., so will er damit nur zu erkennen geben, daß jener Gottesdienst, oder vielmehr Ceremoniendienst, nicht immer bestehen, sondern zu seiner Zeit aufhören und einer vernünftigen Gottesverehrung Platz machen werde, die nicht sowohl im Aeußern als vielmehr im Innern, im Herzen, ihren Sitz haben müsse, und daß der rechtschaffene Gottes-

verehrer, nach den Grundsätzen seiner Religion, an keine Zeit und an keinen Ort gebunden sey, sondern Gott zu jeder Zeit und an jedem Orte anbeten könne und solle. Eben dieses lehren auch seine Apostel. Apostelg. 7, 48. 17, 24. Nach den Lehren des Christenthums ist kein Tag heiliger als der andere. Es ist also auch der siebente Tag der Woche zum öffentlichen Gottesdienst nicht nothwendig. *) Auch die Zahl der Festtage ist willkührlich, und es wäre zur Belebung des Eifers für religiöse Uebungen und Andachten wohl nöthig und rathsam, die vielen Fest- und Feiertage zu verringern, und dem armen Haufen der Menschen, die von ihrer Hände Arbeit leben müssen, durch die vielen Feiertage nicht zu viel Zeit zu rauben, und dadurch ihre Nahrungssorgen, zugleich auch ihren Leichtsinn und ihre Ueppigkeit zu vermehren, welche durch die vielen Feiertage genährt wird. Man kann des Guten auch zu viel thun — und hier thut man zu viel. Auch glauben wir nach den Grundsätzen des Christenthums nicht, daß wir, wenn wir in der Kirche beten, von Gott mehr geseget werden, als außer derselben. Wir glauben nicht einmal, daß die Kirche dazu bestimmt ist, welche weit höhere Zwecke hat. Und wenn es 2 Mos. 20, 24. heißt: An welchem Orte ich meines Namens Gedächtniß stiften werde, da will ich zu euch kommen und euch segnen, so ist dieß nach den

*) Welches selbst in den symbolischen Büchern unsrer Kirche behauptet wird. Siehe den 7ten Artikel des Zweit. Theils der Augsp. Confession.

Grundsätzen der jüdischen, aber nicht der christlichen Religion zu verstehen.

Warum ist die öffentliche Gottesverehrung nicht allgemein u. wird immer seltener?

Wenn nun aber die öffentliche Gottesverehrung so nöthig und nützlich ist, so fragt es sich: warum wird sie nicht allgemein geübt? warum wird sie an so vielen Orten nur von den wenigsten Christen geübt? Und warum gerade zu unsern aufgeklärten Zeiten? Soll dieß vielleicht ein günstiges Zeichen einer höhern Aufklärung seyn, und diese eine endliche gänzliche Aufhebung der öffentlichen Gottesverehrung zum Zwecke haben, welche bei einer allgemeinen Aufklärung nicht mehr nöthig seyn würde? Alles dieses verdient eine nähere Untersuchung.

Allgemein kann die äußere Verehrung nicht seyn, weil die innere nicht allgemein ist. Und immer wird die Sinnlichkeit ihre Macht behaupten und sich nie der Vernunft ganz unterwerfen, und ihre alten vermeinten Rechte, ihre so lange ausgeübte Herrschaft behaupten. Es ist also nicht zu verwundern, daß die äußere Gottesverehrung nicht allgemein ist, und daß sie an so vielen Orten von den wenigsten Christen geübt wird. Hierüber ist zu allen Zeiten geklagt worden. Und wie viele Heuchler haben sich nicht von jeher in die äußere Gottesverehrung mit eingeschlichen, und zum Schein oder aus Gewohnheit an derselben Theil genommen? Und wie viele haben sie nicht für verdienstlich gehalten, und geglaubt, dadurch die Gottheit zu gewinnen und für sich einzunehmen, ihre Gunst sich zuzuwenden und ihre Ungnade abzuwenden; und nun, nach veränderten Begriffen, die

christlichen Versammlungen verlassen? Ist dieses auch eine Verehrung? Wenn sie aus diesem Grunde seltener wird; so ist es ein günstiges Zeichen für die Religion, die ein besseres Licht in den Seelen der Menschen hat aufgehen lassen, daß sie wenigstens das Irrige und Falsche einer solchen Gottesverehrung haben einsehen lernen. Und in der That ist dieß eine der Hauptursachen, warum die äußere Gottesverehrung gerade zu unsern Zeiten (die die Zeiten der Aufklärung genennt werden) so merklich abgenommen hat. Das bessere Licht der Religion hat jenen schädlichen Irrthum vertrieben; und er mußte vertrieben werden, wenn die Religion aufkommen und gleichsam Land gewinnen sollte. Und die Menschen, die Gott darum äußerlich nicht mehr verehren, weil sie jenen Irrthum nicht mehr hegen, und dieses Geschäft für kein verdienstliches Werk halten, haben mehr gewonnen als verloren; denn sie haben eine Wahrheit gewonnen, und sind von einem Irrthum befreiet worden; und äußere Verehrer Gottes, die es blos deshalb sind, um damit die Mängel ihrer Tugenden zu decken, oder für ihre Laster Verzeihung zu erhalten, oder ihre irdischen Wünsche erfüllt zu sehen, und sich Segen für ihre Häuser und Aecker von Gott einzusammeln, können immer seltener werden. Die Religion leidet dadurch keinen Verlust; sie gewinnt vielmehr. Sie muß erst die Irrthümer wegschaffen, ehe sie wohlthätig wirken kann, und die Menschen überzeugen, daß die öffentliche Gottesverehrung nichts verdienstliches sey, und weiter keine Bestimmung habe, als gemeinschaftliche Erbauung, Verbesserung

religiöser Begriffe und Gesinnungen, Veredlung des Geistes und des Herzens. Wer diese Veränderungen noch nicht für wichtig hält, und sie noch nicht als wahre Geistes-Bedürfnisse ansieht, der ist auch zur Benutzung der öffentlichen Gottesverehrung nicht geschickt, der verlangt sie nicht, der gebraucht sie nicht, und der hat davon, auch wenn er sie gebraucht, keinen Nutzen. Denn bei dieser Verehrung kommt alles auf die Absicht an. Und in sittlicher Hinsicht sind die, welche an der öffentlichen Gottesverehrung regelmäßigen Theil nehmen, nicht immer besser, als die daran nicht Theil nehmen, sondern oft schlechter. Man kann also auch von dem Verfall der öffentlichen Gottesverehrung auf den Verfall der Religion und Sittlichkeit nicht schließen, denn die öffentliche Gottesverehrung ist nicht Religion, sondern Religionsübung, höchstens Religionsäußerung, und die Religion selbst ist noch nicht Sittlichkeit, sondern nur Beförderungsmittel derselben. Und wenn die Menschen für ihre Sittlichkeit die äußere Religionsübung ganz entbehren könnten, so würde man ihnen dazu Glück wünschen müssen. Da aber dieß der Fall nicht ist, noch je seyn wird, wenigstens bei dem großen Haufen, so muß jene Uebung allerdings beibehalten, und das Volk über den rechten Zweck und Gebrauch derselben belehrt werden. Und so lange es den noch nicht gehörig einsieht, so wird auch die äußere Gottesverehrung nicht in Aufnahme kommen, sondern sich mit der Zeit immer mehr verliehren, als sich jene Vorurtheile verliehren, und die bessere Erkenntniß von dem wahren Zwecke und Gebrauche derselben noch nicht da ist. Alles,

was hier geschehen kann, ist: die öffentlichen Religionsübungen zu verbessern und für Geist und Herz anziehender zu machen, durch erbauliche Vorträge und Gesänge, durch reinliche und geschmückte, aber nicht überladene Kirchen und durch eine gewisse Feierlichkeit der ganzen religiösen Uebung. Viele sind daher auf den Gedanken gekommen, dem öffentlichen Gottesdienst eine gewisse Pracht und einen gewissen Glanz durch geschmückte Tempel und Religionsdiener und durch mancherlei in die Sinne fallende Ceremonien zu geben. — Allein, ob dadurch die Andacht gehoben und befördert würde, ist mit Recht zu bezweifeln; denn diese Dinge würden, in Menge, die Andacht mehr stören, als befördern, und nur dunkle religiöse Gefühle erwecken und unterhalten, aber den Verstand nicht aufklären, und das Herz nicht erwärmen, und also die wahre Andacht nicht befördern, sondern verhindern.

Uebrigens liegt der Grund der merklichen Abnahme der äußern Gottesverehrung, auch in dem gegenwärtigen Zeitgeiste, der ein Geist des Leichtsinnes und des Unglaubens ist; eine unveränderliche Folge des erwachten Freiheitgefühls, welches sich noch an keine Regel und Ordnung binden, und sich weder göttlichen noch menschlichen Gesetzen unterwerfen will: wie können solche Folgen und Wirkungen der Aufklärung schuld gegeben werden, woran sie ganz unschuldig ist, und denen sie sich durch ihre vernünftigen Lehren entgegensetzt, und die mit der Afterfreiheit und mit der Afteraufklärung in stetem Streite steht? Die eigentliche und wahre Gottesverehrung

besteht übrigens nicht in Besuchung der Kirchen, Abwartung des öffentlichen Gebets, und Gebrauch der öffentlichen Religionshandlungen, sondern in edlen und menschenfreundlichen Handlungen und Thaten. Dieses wird in der Bibel der wahre vernünftige Gottesdienst genennt. Ich ermahne euch, (Röm. 12, 1. 2.) bei der innigen Liebe Gottes, euch Gott als ein lebendiges und ihm wohlgefälliges Opfer darzubringen, und darin eure vernünftige Verehrung zu setzen. Bildet euch nicht nach dem Zeitalter, sondern werdet durch Veredlung eures Sinnes umgeschaffen. ꝛc. Die reine und unverfälschte Religion, die Gott unserm Vater gefällt, ist, Waisen und Wittwen in ihren Bedrängnissen beizustehen, und sich vor der Welt unbefleckt zu erhalten. Jak. 1, 27. verglichen Jes. 1. Mich. 6. Verehren können und sollen wir Gott zu allen Zeiten und an allen Orten, in der Kirche und außer der Kirche, im Hause und im Freien, in der Natur, in der Gesellschaft, in der Einsamkeit, bei unsern Geschäften, bei unsern Freuden und Leiden. Ihr esset oder trinket oder was ihr thut, so thut es alles zu Gottes Ehre. 1 Kor. 10, 31. und wer Gott gehorcht, seinen Willen thut, der ist sein Freund, und Verehrer; Matth. 7, 21. Joh. 15, 10. 14. Jer. 7, 23. und auch die gewöhnlichsten Handlungen werden Gottesdienst, wenn sie aus Gehorsam gegen Gott geschehen.

Mit diesen bisher beschriebenen Pflichten gegen Gott verbindet die christliche Religion auch Pflichten gegen Jesus, und fordert für ihn beinahe alle die Pflichten, die sie für Gott verlangt: zuerst den Glauben, nur in einem andern Sinne, nehmlich, als Anerkennung seiner hohen Bestimmung und Würde, Werthschätzung und Befolgung seiner göttlichen Lehre. Dieß ist der Glaube an Jesus im allgemeinen Sinne, der von allen Christusbekennern als unumgänglich nöthige Bedingung der Seligkeit verlangt wird. Mark. 16, 16. Joh. 3, 18. 36. 5, 24. 38. 6, 40. 47. Apostg. 16, 31. Röm. 1, 16.

Glauben an Jesus.

Dieser Glaube läßt sich in folgende besondere Arten desselben abtheilen: in den Glauben an Jesus oder seine Person, in den Glauben an seine Lehre, an sein Leben, an seine Thaten, an seine Schicksale, und an seine gegenwärtigen Verhältnisse zu uns. In Ansehung seiner Person wird verlangt, daß man ihn für keinen gemeinen und gewöhnlichen Menschen und Lehrer, sondern für einen außerordentlichen göttlichen Lehrer und Gesandten an die Menschen ansehen soll, der, mit hohen Kräften versehen, außerordentliche Thaten gethan, und sich dadurch als Gottes Gesandten bewiesen und bestätigt habe, weshalb er auch eigne Namen führt, und bald Christus, (Meßias, der versprochene große König,) bald Prophet, Erlöser (Heiland), Menschenbeglücker, Sohn Gottes, eingebohrner, eigner und geliebter Sohn genennet wird — welche letzteren Ausdrücke mit dem Namen Christus gleichbedeutend sind, die aber auch noch besondere Beziehung auf seine Gottähnliche

Verschiedene Arten des Glaubens an Jesus.

Glaube an die Person Jesus.

moralische Denkungsart haben, und ihn als einen Liebling des Vaters, als sein Ebenbild, als den Abglanz seines Wesens, darstellen. Joh. 1, 17. 41. 4, 25. 6, 14. Luk. 19, 10. Apostg. 2, 38. 15, 11. 1 Joh. 2, 22. 5, 1. Matth. 16, 16. 22, 42. 26, 63. Joh. 6, 69. 6, 14. Luk. 2, 11. Tit. 2, 10. 13. 3, 6. Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. Matth. 17, 5. Hebr. 1, 3. Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4. Auch wird er der Herr über alles, der Herr der Herrlichkeit, und wegen seines wohlthätigen Todes Hoherpriester, Mittler zwischen Gott und den Menschen genennt. Apostg. 10, 36. Jak. 2, 1. Hebr. 2, 17. 4, 15. 1 Tim. 2, 5. So viel ist gewiß, daß der Glaube an Jesus, nach den neutestamentlichen Vorstellungen, die Anerkennung einer außerordentlichen, Gott höchst ähnlichen, Person ist, daher er auch bald Gottes, bald des Menschen Sohn genennet wird. Matth. 8, 20. 20, 28. 24, 27. Ob aber dieser Glaube ihn auch als Gott, als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, anerkennen, oder nach der Dogmatik, ihn für Eine aus zwei Naturen, einer göttlichen und menschlichen, bestehenden Person, oder für Gott und Menschen zugleich halten müsse, das gehört mehr in eine dogmatische als praktische Untersuchung. Denn diese Lehre hat gar keinen Einfluß aufs Leben, und es kann Jemand dieses glauben, ohne daß er dadurch mehr bewogen und ermuntert wird, sittlich gut zu leben. Denn wenn Jemand auch glaubt, Jesus sey Gott, so wird er ihm doch nicht mehr Achtung und Folgsamkeit beweisen können, als dem Vater selbst, der ihn gesendet hat. Und ist

das, was der Gesandte befiehlt, nicht eben so wichtig, als was der Herr befiehlt, dessen Gesandter er ist? Oder wenn jener etwas im Namen seines Herrn verspricht, nicht eben so gewiß, als wenn es der Herr selbst verspricht? Glauben wir also an Jesus, als Gottes Gesandten, so hat er für uns gleiches Ansehen, als ob er der Herr selbst sey, dessen Gesandter er ist. Nicht zu gedenken, daß eine solche Lehre einen außerordentlichen Glauben erfordert, und daß die Vernunft und Bibel nur Einen Gott anerkennet, und Jesus sich nirgend Gott, sondern überall nur Gottes Sohn, genennet hat, und daß die angeführten biblischen Beweise für seine Gottheit bei weitem noch nicht klar genug sind, um die Grundlehre der Religion: es ist nur Ein Gott, wankend zu machen, und aufs Unsichre zu stellen. Denn die dogmatischen Erklärungen, so künstlich sie auch sind, sind doch nicht hinreichend, diese Lehre außer allen Zweifel zu setzen. Doch ist auch kein unmittelbarer praktischer Verlust zu befürchten, wenn Jemand glauben kann und will, daß in dem göttlichen Wesen drey Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist seyen. Denn drey Götter haben die Christen eigentlich nie geglaubt. Und die Christen müssen hier einander ertragen und die Stärkern mit den Schwächern am Geiste Geduld haben, und nach ihrem Glauben und nach ihrer Ueberzeugung leben, wenn jene nach der ihrigen leben. Der mittelbare Verlust ist der, daß sich der Geist mehrere unglaubliche Dinge, und auch praktische Irrthümer gefallen läßt, wenn er in theoretischer Hinsicht seine Freiheit zu denken aufgiebt, und sich bloß nach hergebrach-

ten Lehren richtet. Und es ist Pflicht für Jeden, auch hier seine Erkenntniß zu berichtigen und zu verbessern, und seinen Glauben der Vernunft immer näher anzuschließen, auch aus dem Grunde, weil sich nur die Vernunftwahrheiten erhalten, und alle übrigen Lehren, wenn sie nicht wahr und gegründet sind, nach und nach vor dem Lichte der Vernunft verschwinden müssen, und wenn die Lehren, die man ohne Grund für Religion selbst hielt, verschwinden, so ist sogar die Religion in Gefahr, mit ihnen zugleich verworfen zu werden; auch wird nie ein Jude, oder Muhamedaner, sich entschließen können, den Glauben der Christen anzunehmen, so lange derselbe außer Einem Gott, auch noch einen zweyten und dritten behauptet, oder zu behaupten scheint; und so würde also durch diesen Glauben jene Scheidewand gezogen, die Jesus Lehre aufheben wollte. Eph. 2, 14. Es giebt noch eine dritte Vorstellung des Glaubens an Jesus, da man ihn für einen bloßen großen und guten Menschen hält, der mit vorzüglichen Talenten und Kenntnissen ausgerüstet, das große Werkzeug in Gottes Händen geworden sey, die Menschen zu erleuchten und zu verbessern, und der, obgleich kein unmittelbarer, doch mittelbarer, göttlicher Gesandte, und Gottes bester moralischer Sohn unter den Menschen sey, und alle Achtung wegen seiner hohen Bestimmung und Würde, und wegen des mit ihm wirkenden und sein Werk befördernden Gottes verdiene; vorzüglich aber, weil seine Lehre wahr und göttlich, das heißt, vortrefflich und wohlthätig ist, und bei dem Glauben es nicht so wohl auf den Lehrer, von welcher Hoheit und Wür-

de er sey, als vielmehr auf die Lehre, wie sie beschaffen sey*) ankommt.

So verschieden nun aber auch der Glaube an Jesus ist, so kommen doch alle Christen darin überein, daß sie ihn für einen großen Lehrer erkennen, der es verdiene, daß man seinen Unterricht annehme und befolge. Die Hauptsache ist also der Glaube an seine Lehre, oder die Ueberzeugung, daß sie wahr und göttlich sey. Dieser Glaube kommt in vielen biblischen Stellen vor,**) und der Zusammenhang muß entscheiden, in welchem Sinne er genommen wird, ob er seine Person, oder seine Lehre, oder Beides zugleich betrifft. Wenn wir aber an die Lehre Jesus glauben, so sehen wir nicht so wohl auf den Ursprung derselben, oder auf die Art und Weise, wie sie entstanden ist, ob sie unmittelbar, oder nur mittelbar von Gott abstammt, sondern auf ihren Innhalt, auf ihre Güte und Vortrefflichkeit. Und wer sich davon überzeugen kann, daß sie ihren Ursprung unmittelbar von Gott ableite, der hat zwar einen Ueberzeugungsgrund von ihrer Göttlichkeit mehr, aber ihre Wahrheit bleibt von der Art und Weise ihres Entstehens unabhängig, die Wahrheit ihrer moralischen Lehren, die in aller Menschen Vernunft und Gewissen liegen, und die bei allen religiösen Untersuchungen vorausgesetzt werden müssen, und den Weg zur Reli-

Glaube an Jesus Lehre.

*) Seneka sagt: quid interest, quis dixerit? omnibus dixit. Er redet vom Epikur, dessen Sentenzen er sehr schätzt.

**) S. die S. 202 angeführten Stellen vom Glauben an Jesus überhaupt.

gion bahnen. Allein die theoretischen Lehren, daß ein Gott sey, wie er gesinnt sey, was man von ihm erwarten könne, daß eine Vergeltung nach dem Tode und eine ewige Fortdauer des Menschen sey — diese würden bei der Annahme und Anerkennung einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ungleich glaubwürdiger, zuverlässiger und gewisser seyn, wenn wir uns von derselben überzeugen könnten (welches nicht leicht der Fall ist, da der Beweis einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung nicht streng geführt werden kann, und so viele Zweifel, die nicht gehoben werden können, zurückläßt). Wir müssen uns also mit dem Glauben an eine mittelbare göttliche Offenbarung begnügen, und sind verbunden, die Lehre Jesus so lange für wahr und göttlich zu halten, als nichts gegründetes dagegen eingewendet werden kann. Hier haben wir aber das Allgemeine von dem Besondern, das Moralische von dem Positiven, das Wesentliche von dem Zufälligen wohl zu unterscheiden. Denn vieles kommt in der Lehre Jesus, oder vielmehr in den Schriften der Apostel, die sie enthalten, vor, das sich bloß auf die Juden und die damaligen religiösen Zeitumstände bezieht;*) so wie auch manche positive und willkührliche Vorschrift sich darin findet, die gleichfalls den Zeitgeist verräth;**) am meisten aber in den Lehren und Aeußerungen der Apostel, auf denen der Zeitgeist besonders ruhete, die auch noch vieles aus dem Judenthu-

*) Z. B. was von Jesus, als Messias, und von seinem Reiche gesagt wird.

**) Z. B. die Anordnung der Taufe.

me in das Christenthum mitgenommen hatten, das sie nicht so gleich, vielleicht gar nicht, ganz ablegen konnten*). Es gehört also nicht wenig Nachdenken und Untersuchung dazu, um das wirklich Religiöse, oder das Allgemeine Wahre und Moralische von dem Religiös scheinenden- oder scheinbar Wahren und Moralischen, das Göttliche vom Menschlichen zu unterscheiden, und das Volk bedarf hier allerdings eines Leiters und Führers, der es mit dem Geiste der Lehre Jesus bekannt mache, welcher von seiner Lehre, wie der Kern von der Hülle abgesondert werden muß, die nicht das Materielle, sondern das Formelle, oder die Einkleidung derselben betrifft. Auf diesen Geist, auf diesen moralischen Innhalt, macht das neue Testament selbst aufmerksam. Joh. 6, 63. der Geist belebt den Leib (die Hülle, das Bild, die Einkleidung), hat keinen Nutzen; die Lehren, die ich euch vortrage, sind Geist und Leben (sind moralisch und den menschlichen Geist aufzuklären und zu veredeln geschickt, oder die moralisch-religiösen Sätze haben eine bessernde und beseligende Kraft). 2 Kor. 3, 6. der Buchstabe (das geschriebene mosaische Gesetz) tödtet (schreckt), aber der Geist, (der moralische Sinn und Zweck) macht lebendig (belebt, erfreuet, ermuntert). Der Glaube an Jesus Lehre ist aber von zweierlei Art: bloße Anerkennung ihrer Wahrheit und Göttlichkeit, und

Zweierlei Arten des Glaubens an Jesus Lehre.

*) Man erinnere sich hier ihrer Vorstellungen von dem Tode Jesus, als einem Opfer für die Sünden der Menschen, u. a. d. m.

Geneigtheit, sie auch zu befolgen. Im ersten Falle nennt man den Glauben todt, im zweiten lebendig. Jak. 2, 18—24. Ohne Frömmigkeit und Tugend (ohne Befolgung der christlichen Religionslehren) ist der Glaube, oder die Religion eine todte Sache. Beweise mir deinen Glauben durch deine Werke (durch deine Frömmigkeit und Tugend); ich will dir auch aus meinen Werken meinen Glauben zeigen. Erkennet hieraus, daß der Mensch durch seine Werke, und nicht durch seinen Glauben allein selig werde. Wie der Körper ohne Seele todt ist, so ist auch der Glaube, ohne Werke, todt. Dasselbe sagt auch Jesus, Matth. 7, 21. Nicht jeder, der mich seinen Herrn nennt (der sich zu mir und meiner Lehre bekennt), wird in das Messiasreich aufgenommen werden, sondern der, welcher den Willen meines himmlischen Vaters thut. Matth. 7, 24 — 29. Jak. 1, 22 — 27. 1 Joh. 2, 17. Luk. 11, 28. Joh. 13, 17. Dieser Glaube wird in den christlichen Schulen auch der gerecht und seligmachende genennt; doch mit besonderer Beziehung auf den blutigen Tod Jesus, den man als verdienstlich und als stellvertretend anzusehen pflegt, wovon unten gehandelt werden wird.

Verschiedenheit d. Glaubens an Jesus u. an seine Lehre.

Der Glaube an Jesus ist von dem Glauben an seine Lehre verschieden, und auch nicht verschieden. Jenes ist er, so fern er bloß die Anerkennung Jesus, als göttlichen Lehrers,

seine hohe Würde und Bestimmung betrifft; dieses ist er, so fern er die Anerkennung seiner hohen Person, und die Befolgung seiner Lehre zugleich in sich faßt.*) Der Glaube an Jesus, oder an seine hohe Würde und Bestimmung, ist weniger nöthig, als der Glaube an seine Lehre; und der Glaube an ihn, ohne den Glauben an diese, ist unnütz. Denn, wenn ich ihn auch für ein noch so großes Wesen, und für Gott selbst hielte, und seine Lehre nicht anerkennte und befolgte, so hätte mein Glaube an ihn keinen Nutzen, keinen Zweck. Ihm selbst kann es einerlei seyn, was ich von ihm halte (wenn er anders Kenntniß davon hat). Alles beruht also auf dem Glauben an seine Lehre; ist dieser wahr und lebendig, so erreicht die Lehre Jesus ihren Zweck, und die Absicht ihres Stifters wird erfüllt.

Der Glaube an Jesus kann wahr und der Glaube an seine Lehre falsch seyn, und umgekehrt.

Uebrigens kann der Glaube an Jesus wahr, und der Glaube an seine Lehre falsch seyn, und umgekehrt. Denn es kann Jemand richtige Begriffe von seiner Person oder persönlichen Würde und Bestimmung, und doch unrichtige Begriffe von seiner Lehre haben, weil er sie nicht recht versteht, vielleicht auch nicht einmal recht verstehen will. Und es kann Jemand die Lehre Jesus richtig verstehen, und doch unrichtige Begriffe von seiner Person haben. Zwar ist in seiner Lehre auch die Beschreibung seiner persönlichen Würde und Be-

*) Welches die oben angeführten Stellen ausweisen, wo der Glaube bald in diesem bald in jenem Sinne genommen wird.

stimmung enthalten; aber wir reden hier nicht von der Lehre Jesus überhaupt, oder von dem Inbegriffe alles dessen, was er gesagt hat, oder haben soll, sondern von dem moralisch-religiösen Theile derselben, der eigentlich der Gegenstand des seligmachenden Glaubens an Jesus ist.

Glaube an das moralische Leben Jesus.

Seine Lehre empfahl und bekräftigte er durch sein sittliches Leben, und durch seine großen, menschenfreundlichen Thaten; daher auch der Glaube an Beides. Sein Leben entsprach ganz seiner Lehre und war der getreue Abdruck derselben, und niemand unter den Christen hat noch daran gezweifelt; auch selbst seine Feinde konnten ihm hier mit Grunde nichts vorwerfen. Joh. 8, 46. Sie rühmten und bewunderten sogar bisweilen seine ungemeine Wahrheits- und Tugendliebe. Matth. 22, 16. Und seine Freunde bildeten sich nach seinem Beispiele, und ermunterten auch andere Christen zu dieser Nachbildung, 1 Pet. 2, 21—25. Er selbst machte sie auf seine Lehre und auf sein Beispiel zugleich aufmerksam, und wollte, daß sie sich darnach richten sollten; Matth. 11, 29. Nehmet auf euch mein Joch, und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig. Doch kann und darf er nicht in allen Stücken nachgeahmt werden, und man muß die singulären und eigentlichen Messiashandlungen von seinen moralischen wohl unterscheiden; nicht jene, sondern diese sind ein Gegenstand unsrer Nachahmung.

Wie muß man sich die Sittlich-

Auch darf der Glaube an Jesus Sittlichkeit nicht übertrieben werden; sie

keit Jesus denken?

bleibt immer eine menschliche, und seine Heiligkeit ist mit der Göttlichen nicht zu verwechseln, wenn man ihn nicht selbst zu Gott machen will. Als menschliche Sittlichkeit mußte sie nothwendig ihre Schranken und ihre Unvollkommenheiten haben, und nur Gott kann sagen: ich bin heilig, und ihr sollt heilig seyn! 3 Mos. 19, 2. Die Heiligkeit des Menschen ist Tugend, und Tugend ist siegender Kampf mit der Sinnlichkeit, und irren und fehlen ist das Loos aller Menschen. Jak. 3, 2. Sollte dieß der Fall bei Jesus nicht gewesen seyn, so müßte er mehr, als ein Mensch, und Gott selbst gewesen seyn; oder er müßte von Gott unmittelbar vor Fehlern geschützt und bewahrt worden seyn, welches dann kein Verdienst für ihn wäre. Jede Tugend muß frei seyn, und die Freiheit schließt allen Zwang aus. Und wenn Jesus nicht frei handelte und das Gute nicht selbst that, sondern Gott durch ihn, so war nicht Er gut, nicht Er heilig, sondern Gott in ihm und durch ihn, und so konnte er uns auch nicht als Beispiel der Tugend aufgestellt werden, denn es war nicht sein Beispiel, sein Werk, sondern Gottes Werk. Und sein Beispiel wäre weniger kräftig und wirksam für uns, wenn wir uns vorstellen müßten, daß er nicht alles das selbst gethan, nicht selbst moralisch gedacht und gehandelt habe, sondern Gott durch ihn. Wir könnten und würden dann sagen: das wollten wir auch thun, wenn wir eine so erhabene Natur hätten, oder Gott in uns wäre und wirkte; aber wir sind Menschen, und können nicht anders handeln, als menschlich, d. h. als eingeschränkte Wesen, die ihre

Unvollkommenheiten und moralische Mängel haben. Uebertreibungen schaden der guten Sache, anstatt ihr zu nützen. Es ist zum Glauben an das moralische Leben Jesus genug, daß wir ihn für den sittlich-vollkommensten Menschen halten, den wir kennen, und seine edle Denk- und Handlungsart nachahmen. 1 Pet. 2, 21—25. Matth. 11, 29.

Vorzügliche Empfehlung der Lehre Jesus durch sein moralisches Leben.

Das moralische Leben Jesus diente selbst zur Empfehlung seiner Lehre und gewann ihm viele Herzen; man schenkte dem Mann gern sein Zutrauen und seinen Glauben, der alles, was er lehrte, selbst that, und seine Lehre bewies sich dadurch als eine wahre, göttliche, um so mehr, da sie eine solche Kraft zur Menschenveredlung an ihrem Stifter zeigte.

Glaube an Jesus Thaten.

Der Glaube an seine Thaten ist für uns weniger wichtig, als der Glaube an sein Leben. Sie kamen nur seinen Zeitgenossen zu statten, denen sie wiederfuhren, oder die Augenzeugen davon waren, und machten sie auf seine Person und Lehre um so aufmerksamer und nahmen sie um so leichter für sie ein. Auf sie waren sie eigentlich berechnet, nach ihrem Geschmacke an Wundern, nach ihrem Hange, außerordentliche Thaten sehen zu wollen, um zu glauben, nach ihrer Wundersucht. Joh. 4, 48. Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht (ein Vorwurf, den ihnen Jesus mit Recht machte, und ein deutlicher Beweis, wie wenig Werth und Gewicht er auf seine Werke zur Begründung des Glaubens an ihn selbst legte). Diejenigen aber, die nicht Au-

genzeugen seiner Thaten waren, sondern davon nur hörten, konnten ihnen denselben Glauben nicht schenken, den ihnen seine Zeitgenossen, die Augenzeugen seiner Thaten, schenkten. Und wer weiß nicht, wie unsicher und ungewiß die Geschichte, selbst die Geschichte des Tages ist, die beinah unter unsern eigenen Augen vorfällt, wie viel davon unwahr und übertrieben ist? Und sind die biblischen Nachrichten nicht eben so wohl durch die Hände der Menschen gegangen, selbst solcher, die Parthei nahmen, und, bei dem besten Willen, sich irren und täuschen, ihre Ansichten für die Sache selbst halten und ungewöhnliche Thatsachen für Wunder ansehen konnten. Auf solche Nachrichten und Aussagen seinen Glauben bauen zu wollen, wie unsicher! Wie ungewiß! Ja, der Glaube an Wunder verlangt neue Wunder, um daran zu glauben. Der Glaube an die großen Thaten Jesus soll uns bloß dazu dienen, seine Weisheit und Güte zu bewundern, von welcher sie zeugten, da sie Alle zweckmäßig und menschenfreundlich waren, und Jesus beruft sich auf sie, als Beweise seiner höheren Sendung, weil man sie einmal als Wunder ansah und erkannte, und richtete sich so nach dem Geschmacke und nach der Schwachheit seiner Zeitgenossen, Matth. 11, 45. Und wenn er Joh. 5, 36. 10, 25. 38. 14, 11. sich auf seine Werke als Zeugen seiner höhern Sendung beruft, so zeigen diese Werke (εργα) nicht immer seine Thaten, sondern auch bisweilen seine Lehre an; diese sollten sie prüfen, als Gottes Lehre erkennen und daraus auf seine höhere Sendung schließen. Wir können also billig die Wahr-

heit der Wunder Jesus an ihren Ort gestellt seyn lassen. Wer sie glauben kann, der glaube sie, er verliert nichts dabei, er gewinnt sogar in seinem Glauben an ihn, der dadurch von neuem bestätigt wird. Wer sie nicht glauben kann, dem wird sein Nichtglaube in dieser Sache nicht verantwortlich machen, denn es ist niemand verbunden, etwas zu glauben, davon er sich nicht überzeugen kann, und wenn er es wollte, so könnte er es nicht, weil gegen eigene Ueberzeugung nichts geglaubt werden kann; der Glaube müßte denn ein blinder Glaube, ein gedankenloses Nachsprechen seyn. Der Wunderglaube darf bei dem Volke zwar nicht geradezu befördert, aber doch auch nicht geradezu bestritten werden. Im erstern Falle würde man den Aberglauben befördern, Schwäche verrathen, und, bei besserer Einsicht des Volks, die Religion selbst ungewiß machen, die man auf solche unsichere Stützen gründen wollte; und wenn man uns so viel Schwäche bei der Beförderung des Wunderglaubens nicht zutrauete, daß wir die Wunder selbst glaubten, so würde man unsere Aufrichtigkeit in Anspruch nehmen, und uns für Heuchler halten. Im zweiten Falle würde man sich das Zutrauen des großen Haufens entziehen, und ihn wohl selbst zum Unglauben und zur Verwerfung der Religion und des Christenthums verleiten, weil man ihm die so mächtigen Stützen seines Glaubens raubte. Hier kann das Sprüchwort angewendet werden: seyd klug wie die Schlangen — Matth. 10, 16. und der Ausspruch Jesus: ich habe euch noch

viel zu sagen; aber ihr könnt es noch nicht fassen. Joh. 16, 20.

Glaube an die Schicksale Jesus.

Auch der Glaube an seine Schicksale ist weniger wichtig, als der an seine Lehre und an sein heiliges Leben. Zwar zogen sie die Herzen seiner Zeitgenossen stark an, und gaben seiner Lehre ein größeres Interesse, zeigten die glänzenden Tugenden der Geduld, Gelassenheit, Sanftmuth, Großmuth und Standhaftigkeit in seinem widrigen Geschick, besonders aber in seinem Tode. Allein, an sich hatten sie keinen Werth, wie viele Christen irrig glauben. Sie waren nicht, wie man zu sagen pflegt, verdienstlich, nicht stellvertretend, und konnten auf keine Weise den Menschen zugerechnet werden. Denn dadurch, daß Jesus litt und starb, haben wir eben so wenig Befreiung von Sünden-Schulden und Strafen, als wir durch sein moralisches Leben, Tugend und Rechtschaffenheit erlangen, wenn wir sie selbst nicht besitzen. Der Glaube an das verdienstliche Leiden, oder den sogenannten Versöhnungstod Jesus ist nichts anders, als eine jüdische Vorstellung von jenen Opfern, denen man einen hohen Werth, und eine besondere Wirksamkeit zur Befreiung von Sünden und Strafen derselben zuzuschreiben pflegte, obgleich die Aufgeklärten im Volk, die Propheten, anders dachten, Jes. 1, 11—20. Jer. 6, 20. Amos 5, 22. Mich. 6, 6—8. Von jenen Opfern ergriff man Gelegenheit, den Tod Jesus ein Opfer zu nennen, und als ein Opfer (für die Sünden) anzusehen: und von der Größe und Heiligkeit dieses Opfers schloß

man auf den hohen Werth desselben zur Tilgung der Sünden, da Jesus Tod doch nur bildlich ein Opfer genennt werden konnte, so fern er sich für seine Lehre aufopferte, und sie durch seinen Tod bestätigte. Der Glaube an Jesus Leiden und Sterben ist also, nach unsrer Ansicht, nichts anders, als die Ueberzeugung von seinem unschuldigen, zur Bekräftigung seiner Lehre übernommenen Leiden und von der uns dadurch bestätigten Wahrheit und Gewißheit der in ihr enthaltenen Versicherung der Sündenvergebung, bei aufrichtiger Reue und Besserung, und einer zu hoffenden ewigen Seligkeit. Doch sind die Ansichten verschieden, und es ist Pflicht, jedem seine Meinung zu lassen, und niemanden die seinige aufzudringen, oder in seinem Glauben zu stören; dabei aber durch vorsichtige, klare und richtige Vorstellungen des Zwecks des Todes Jesus, die Menschen nach und nach zum bessern und vernünftigern Glauben zu leiten. Auch der Glaube an den Versöhnungstod kann gute Gesinnungen und Entschließungen bewirken, und Eindrücke auf die Herzen der Menschen zur Besserung machen, durch die Vorstellung der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die man in diesem Versöhnungstode versinnlicht finden will, ob er gleich dem Geiste des Christenthums nicht angemessen ist, welcher Huld und Gnade des Höchsten, ohne Opfer und Verdienst predigt, und sich mit den Grundsätzen der Vernunft nicht vereinbaren läßt, die in moralischen Dingen keine Substitution (Stellvertretung) annehmen kann, wo jeder seine eigene Schuld tragen muß, und keiner die Schuld des Andern übernehmen und für

den Andern büßen kann; abgesehen von der moralischen Sicherheit, die durch den Glauben an eine stellvertretende Genugthuung so leicht befördert werden kann; und wenn er diese Folge nicht hat, so kommt es daher, daß der Mensch nicht immer folgerecht handelt.

Glaube an die Auferstehung u. Himmelfahrt Jesus.

Die Schicksale Jesus aber waren nicht alle traurig, viele waren auch erfreulich; besonders seine Rückkehr ins Leben, und, nach Vollendung seines Werks, zu Gott. Die Schüler und Apostel sagen zu wiederholtenmalen deutlich und bestimmt, daß Jesus nach seiner Kreuzigung und darauf erfolgten Beisetzung, wieder auferstanden sey, und gründen ihren Glauben und ihre Hoffnung auf seine Neubelebung, 1 Kor. 15. Allein sie erzählen uns bloß, wie sie die Sache ansahen. Jesus kehrte nach seiner Hinrichtung ins Leben wieder zurück, und erschien ihnen zu mehrern Zeiten und an mehrern Orten, und ging mit ihnen, wie zuvor, um. Dieß sahen, dieß erkannten sie. Aber sie wußten eben so wenig, als wir, wie es zugegangen war, daß er ins Leben wieder zurückkehrte. Sie schlossen für ihre Personen daraus, Gott habe ihn auferweckt: er habe sich selbst auferweckt, und durch eine gewisse in ihm wohnende göttliche Kraft das Leben wieder gegeben. Joh. 10, 18. Daß sie aber diesen Glauben für so wichtig hielten, und ihn für die Grundfeste ihrer Hoffnung ansahen, ja selbst die Wahrheit ihres ganzen Glaubens darauf gründeten, kam daher, weil sie ihren Glauben und ihre Hoffnung mehr auf das Ansehn Jesus und seine Aussprü-

che, als auf Vernunftgründe, die ihnen noch zu wenig bekannt waren, stützten. Wir können auf jene Geschichte ein so großes Gewicht nicht legen, die so entfernt, so unsicher und ungewiß ist, und die zum höchsten uns beweist, daß ein noch unverwester Körper von neuem belebt werden könne; nicht aber daß unsre einstigen verwesten Körper neu belebt werden würden; und die Wahrheit unsers Glaubens und unsrer Hoffnung beruhet nicht auf der Geschichte, sondern auf sich selbst.

Der Glaube an die Himmelfahrt Jesus ist weniger bestätigt, und nur der Evangelist Lukas verbreitet sich hierüber, und erzählt, wie Jesus im Angesichte seiner Schüler gen Himmel gefahren sey. Apostg. 1. Markus sagt blos, daß er aufgenommen sey gen Himmel, aber nicht wie? Und Matthaeus und Johannes schweigen hierüber ganz. Und wenn die Apostel eine solche Begebenheit wirklich gesehen und geglaubt hätten, so würden sie von ihr eben so viel, und noch mehr, als von der Auferstehung Jesus, geredet und gerühmt haben. Sie kann also kein Gegenstand des Glaubens seyn, gegen den die Vernunft sich zu sehr empört.

Gegenwärtiges und künftiges Verhältniß Jesus zu den Menschen.

Der Glaube an das gegenwärtige und künftige Verhältniß Jesus zu uns ist mehr Muthmaßung, als Gewißheit und Wahrscheinlichkeit, und gar nicht praktisch. Er lebe, wo er wolle, und wie er wolle, lebt doch Gott für uns, und von ihm können wir alles erwarten, was wir von Jesus erwarten, und noch mehr, und noch leichter, weil er Gott ist.

Sein Reich, das ihm zugeschrieben wird, ist kein wirkliches, sondern ein moralisches Reich, und er also kein wirklicher König, sondern sein Reich ist, wie gesagt, ein moralisches Reich, wo die Wahrheit herrscht, und die Menschen durch sie zur Tugend und Glückseligkeit geleitet werden; die Wahrheit, die Er hervorgezogen und ans Licht gebracht hat: mein Reich, sagt er, ist nicht von dieser Welt — ich bin dazu gebohren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit lehren soll. Joh. 18, 37. Und nach der Vorstellung und Erklärung Paulus 1 Kor. 15. wird er sein Reich einst niederlegen, und Gott dem Vater übergeben, und sich ihm selbst unterwerfen, so, daß Gott Alles in Allem (der alleinige Beherrscher) seyn wird. Er wird also seinen bisherigen Einfluß auf die Menschen durch Lehren und Wirken einstellen, und es Gott überlassen, was er Gutes gelehrt und gewirkt hat, durch den natürlichen Lauf der Dinge weiter fortzusetzen, und seinen großen Plan der Menschen-Veredlung und Beglückung auszuführen. Er wird also seine bisherige Funktion, als Gottes Gesandter, gleichsam niederlegen, und Gott die Erhaltung und Verbreitung seiner Lehre überlassen.

Die Vorstellung von der Zukunft Jesus zum Gericht ist kein Gegenstand des Glaubens.

Die Vorstellung des neuen Testamentes von der Zukunft Jesus zum Gericht ist kein Gegenstand des Glaubens. Sie floß aus dem jüdischen Begriffe vom Messias, und kann zugleich als eine bildliche Beschreibung eines künftigen Vergeltungslebens angesehen werden, wo jeder seinen verdienten Lohn erhalten soll, und steht

mit der Auferstehungslehre in der genauesten Verbindung, welche Auferstehung vorhergehen soll, um das ganze menschliche Geschlecht dem Richter zu überliefern; oder, welches am wahrscheinlichsten ist, sie handelt bloß von dem Gerichte Gottes über Jerusalem und das jüdische Volk, wegen der Verwerfung des Messias, Jesus. Wäre aber wirklich ein künftiges Gericht und eine Auferstehung der Todten, so könnte das dem moralischen Glauben weder nützen, noch ihn befördern. Denn wenn ich eine künftige Vergeltung glaube, was liegt daran, ob ich sie von Gott oder von Jesus erwarte, (in Gottes Händen wäre sie wohl am sichersten) in dieser oder jener Form? Und wenn ich nach dem Tode noch existire, und an meine Fortdauer glaube, was liegt daran, ob ich einst auferstehe, oder nicht? Den abgelegten Körper kann ich doch nicht wieder annehmen und in jener Welt gebrauchen. Es muß also ein anderer, feinerer, ein verklärter Körper seyn. Kann ich diesen nicht gleich nach dem Tode haben und erhalten und aus dem besten und edelsten Stoffe meines Körpers mitnehmen? Und was ist glaublicher, sogleich nach dem Tode, als nach tausend und mehrern tausend Jahren darnach, wenn der Körper längst vermodert, und in alle Weltgegenden gleichsam zerstreuet, und in Pflanzen und Thiere übergegangen ist? Nicht zu gedenken, daß eine solche ganz unglaubliche Lehre kein Gegenstand meines Glaubens seyn kann. Paulus selbst fühlte es, und suchte die Vorstellung von einer künftigen Auferstehung durch die Erklärung zu mildern, daß die Menschen nicht mit ihren natürlichen

Körpern, sondern mit feinern, verklärten, geistartigen auferstehen würden, 1 Kor. 15.

Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit gegen Jesus.

Wir gehen von dem Glauben an Jesus zu den übrigen Pflichten gegen ihn fort. Wie wir Gott Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit schuldig sind, so sind wir diese auch Jesus schuldig, der sich durch Sittlichkeit und Güte den Menschen aufs stärkste empfohlen hat. Freilich nicht in dem Grade, wie Gott; denn niemand ist gut — durchaus gut und vollkommen, als der einzige Gott, Matth. 19, 17. Er ist die Güte und Liebe selbst. 1 Joh. 4, 8. 16. Und die Heiligkeit im höchsten Sinne kommt nur Gott, dem Unendlichen, zu, 1 Pet. 1, 16. der das Urbild aller Heiligkeit, Güte und Liebe ist, und den uns Jesus selbst zum Muster der Nachahmung aufstellt, Matth. 5, 48. Gleichwohl aber sind wir ihm Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit in einem hohen Grade schuldig, indem er sich durch Sittlichkeit und Güte vor andern Menschen auszeichnete. Wir sind also verbunden, ihn zu verehren, nicht nur wegen seiner hohen moralischen Würde und Bestimmung, sondern auch wegen seiner großen Verdienste, die er sich durch seine Lehre, durch sein Beispiel, und durch seinen uns zum Besten übernommenen und standhaft erduldeten Tod erworben hat. Nach Hebr. 7, 26. wird er ein heiliger hoher Priester genennt. Nach 1 Pet. 2, 21. hat er uns ein nachahmungswürdiges Vorbild hinterlassen. Und nach Joh. 15, 13. hat, wie er selbst sagt, niemand größere Liebe, als der, welcher für seine Feinde stirbt. Daher sollen

auch Alle den Sohn verehren, wie sie den Vater verehren (nicht auf gleiche, sondern auf ähnliche Art) *). Joh. 5, 23. Und wir sollen ihn lieben, weil er uns zuerst geliebt hat, 1 Joh. 4, 19.

Vertrauen auf Jesus, ob es Statt finde?

Allein dürfen wir auch unser Vertrauen auf Jesus setzen? Da er noch auf Erden lebte und wandelte, konnte man ihm sein Vertrauen schenken, denn er bewies sich gütig und liebevoll, und gab vielen Menschen Gesundheit, rief so gar, nach der Erzählung der Evangelisten, einige ins Leben wieder zurück. Allein seinen jetzigen Zustand kennen wir nicht. Zwar wird von ihm gesagt, daß er zur Rechten Gottes sitze, d. h. an seiner Ehre und Herrlichkeit Antheil nehme, und daß er uns bei Gott vertrete, unsere Sache führe und für uns bitte. Mark. 16, 19. Apostg. 7, 55. 1 Joh. 2, 2. Röm. 8, 34. Kol. 3, 1. 1 Pet. 3, 22. Hebr. 8, 1. Allein diese figürlichen Ausdrücke bezeichnen bloß einen hohen und vorzüglichen Grad der Ehre und Herrlichkeit, die der göttlichen zwar nicht gleich, doch ähnlich seyn soll. Und wenn ein Herr seinen Sohn, oder eine andere würdige Person, sich ihm zur Rechten sitzen läßt, so zeigt dieses nicht an, daß er ihm seine Regierung übertragen habe, oder wolle; sondern daß er ihn vorzüglich ehre und geehrt wissen wolle, wenn er nicht ausdrücklich erklärt, daß er ihn zum Mitregenten angenommen, oder ihm die Regierung selbst übertragen habe, welches von Gott nirgends gesagt wird; vielmehr wird er überall als einziger König und

*) ὡς ist eine Vergleichungspartikel.

Herr vorgestellt. Nirgends lesen wir also, daß wir unser Vertrauen auf Jesus setzen sollen, sondern bloß auf Gott. Jer. 17, 5—7. Ps. 2, 12. Eben so wenig sollen wir unsere Hoffnung auf ihn setzen, sondern auf den lebendigen Gott. Ps. 62, 2. 3. 9. Ps. 91, 2. Jer. 14, 22. 1 Tim. 6, 17. Jesus selbst setzte sein Vertrauen und seine Hoffnung auf Gott, und verwies uns überall, bei allem Anliegen, auf Gott. Allein steht nicht Matth. 12, 21., die Heiden werden auf seinen Nahmen hoffen? — Was heißt dieses aber anders, als: die Nationen, die Völker, außer den Juden, werden sich zur Lehre des Messias bekennen, und von ihm ihr Heil hoffen? Welches schon viele Völker gethan haben, zu denen auch wir, als ursprüngliche Heiden, gehören. Und wenn Paulus Phil. 2, 19. sagt: ich hoffe durch den Herrn Jesus, daß ich den Timotheus bald zu euch senden werde, und daß ich erquickt werde, wenn ich erfahre, wie es um euch steht; so ist dieß von der Hoffnung, oder dem Zutrauen zu der Versichrung Jesus zu verstehen, die gute Sache seiner Lehre zu befördern. Wenn er ferner eine besondere Unterstützung von Jesus erwartete, welches nach seinen und anderer Apostel Begriffen fast wahrscheinlich ist, die ihn als Messias im jüdischen, nur veredelten, Sinne ansahen, und auf ihn hofften, so beweist dieß noch nicht, daß auch die übrigen Christen, die aufgeklärter denken, ihr Vertrauen und ihre Hoffnung auf ihn setzen sollen; es ist mehr der Ausdruck des Herzens, als der ruhigen Ueberlegung, wo die Worte nicht immer so genau

Hoffnung auf Jesus, ob sie Statt findet?

genommen werden, und wo die Hoffnung sich an den Wunsch so leicht anschließt. Und wenn, 1 Tim. 1, 1., Christus unsere Hoffnung genennt wird, so ist darunter nicht Er selbst, sondern seine Lehre zu verstehen, die uns Hoffnung macht; in welcher Beziehung er auch, 1 Pet. 1, 3. der Grund unsrer Hoffnung, und Kol. 1, 27. die Hoffnung der Herrlichkeit heißt. Wenn übrigens das Vertrauen und die Hoffnung auf ihn gesetzt werden sollte, so würden die Apostel uns dazu ermahnt und ermuntert haben, und dieß um so mehr, je neuer und unerwarteter diese Lehre, besonders den Christen aus dem Heidenthume, seyn mußte, wo man keinen Messias glaubte und erwartete. Zwar lesen wir 1 Kor. 15, 19.: hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendesten unter allen Menschen. Aber in welchem Sinne wird hier der Hoffnung auf Christus gedacht? In keinem andern, als in Beziehung auf die Verheißungen eines künftigen Vergeltungslebens, die in seiner Lehre enthalten sind; nicht aber in Beziehung auf seine Macht oder Regierung, die allein in der Hand Gottes ist. In praktischer Hinsicht aber ist es einerlei, man setze seine Hoffnung auf Gott allein, oder auch auf Christus; wer sich von dieser Hoffnung überreden kann, der empfindet davon keinen Nachtheil; nur daß sie weder biblisch noch vernunftmäßig ist, und also früh oder spät verschwinden muß, und daß dadurch Christus eine Ehre bewiesen wird, die nur Gott zukommt, der allein Macht und Gewalt hat, zu regieren und die menschlichen Schicksale nach den Gesetzen der ewigen

Weisheit zu leiten, so, daß der höchste und letzte Zweck seiner Schöpfung dadurch befördert wird. Und nur wer der Schöpfer der Welt ist, kann auch der Regierer der Welt seyn.

Dürfen wir unsere Hoffnung und unser Vertrauen nicht wenigstens durch Christus auf Gott setzen?

Allein dürfen wir unser Vertrauen und unsere Hoffnung nicht wenigstens durch Christus, oder um Christus willen, auf Gott setzen? Dieß scheint die Bibel zu verlangen. 2 Kor. 3, 4—6. sagt Paulus: ein solches Vertrauen habe ich durch Christus zu Gott (nemlich daß er mein Bemühen, zur Beförderung der Lehre Jesus segnen werde): nicht, als wenn ich von mir selbst tüchtig und geschickt sey, Religionslehrer und Apostel zu seyn, oder mir diese Würde selbst (meinen Verdiensten) zuschreiben könnte, sondern, wenn ich dazu tüchtig bin, so verdanke ich es Gott. — Hier kommt alles auf den Ausdruck: durch Christus, διὰ τοῦ Χριστοῦ an; er kann heißen: durch Christus Lehre, die mir jenes Vertrauen zu Gott einflößt, oder als Christuslehrer, der zu einem solchen Vertrauen berechtigt ist; oder durch Christus Macht, die mich unterstützt. — Jener Sinn ist natürlich und der Sache angemessen; dieser ist nicht denkbar; denn, wie sollte Christus ihn unterstützen? mittelbar oder unmittelbar? Mittelbar? So geschahe es durch die Kraft seiner Lehre — Unmittelbar? So geschahe es durch Allmacht, welche bloß Gott zukommt. Und die, nach Matth. 28, 18. Jesus mitgetheilte Macht ist keine Allmacht, welche nicht mitgetheilt werden kann. — Hier ist bloß von

der Macht oder Befugniß die Rede, alle nur mögliche Einrichtungen zur Erhaltung und Beförderung seiner Lehre zu treffen. Und wenn jener Sinn richtig seyn, und Paulus sein Vertrauen auf die Unterstützung der Macht Jesus setzen sollte; warum sagt er denn: ein solches Vertrauen habe ich durch Christus zu Gott? Er setzte also sein Vertrauen auf Gott, und, durch Christus, sollte bloß den Bewegungsgrund des Vertrauens anzeigen, der entweder in den Verheißungen oder in seinem Verdienste, wie man es zu nennen pflegt, seinen Grund hat. Der Ausdruck: durch Christus, kann also nichts anders anzeigen, als um seiner Verheißungen, oder um seines Verdienstes willen. Jenen Sinn haben wir oben schon angenommen und gebilligt, dieser wäre also noch zu untersuchen. Ob Paulus das Verdienst Christus im dogmatischen Sinn, d. h. seinen Versöhnungstod, seine Stellvertretende Genugthuung, gekannt habe, ist noch die Frage; denn die Ausdrücke in seinen Schriften, die ihn bezeichnen sollen, sind noch einer andern und natürlichern Erklärung fähig (welches zu untersuchen nicht in eine Kritik der praktischen christlichen Lehre, sondern der theoretischen gehört). Und wer weiß nicht, wie viel gegen jene Lehre mit Grunde gesagt werden kann? Und konnte Paulus kein Vertrauen zu Gott haben, ohne den Versöhnungstod? Konnte er es nicht zu Gott, als Vater, haben? Oder hatte ihn Gott zum Apostel berufen und geschickt gemacht, um des Versöhnungstodes Christus willen? Wo steht dieses? Oder wo ist dazu nur die geringste Vermuthung? Ueberdieß

spricht Paulus hier nur von seiner Gesinnung, und giebt keine Lehre und Vorschrift für Andere. Zwar wird 1 Pet. 1, 21. des Vertrauens zu Gott durch Christus und der damit verbundenen Hoffnung, auch gedacht: Christus erschien in diesen Zeiten, euch zum Besten, die ihr nun durch ihn euer Vertrauen auf Gott setzet, der ihn von dem Tode erweckte und verherrlichte, daß also euer Vertrauen und eure Hoffnung auf Gott selbst beruhet. — Allein warum sollten sie ihr Vertrauen und ihre Hoffnung auf Gott durch Christus setzen? — Wegen seiner Auferstehung, wodurch Gott ihn als Messias feierlich erklärt und bestätigt habe, und also wegen seiner dadurch bestätigten Lehre und Verheißung. Hier ist weder von einer Macht Jesus, auf die sich die Apostel und Christen stützen sollten, noch von einem Verdienste Christus, die Rede, das sie zu diesem Vertrauen und zu dieser Hoffnung bewegen und berechtigen sollte. Aber sollen wir, nach Joh. 16, 23. 24. 14, 13. Gott nicht im Namen Jesus bitten? (ἐν τῷ ὀνόματί μου.) Dieß ist ganz etwas anders, und bezeichnet: bloß nach dem Willen Jesus, zum Besten seiner Lehre, (zur Erhaltung und Verbreitung derselben) bitten, und um die dazu nöthigen Beförderungsmittel. Und die Vorstellung Jesus in diesen Stellen bezieht sich auch nur auf seine Schüler und Apostel, die seine Lehre zunächst ausbreiten sollten, und ist keine allgemeine Vorschrift. Zwar wird sie Kol. 3, 17. zu einer allgemeinen Pflicht erhoben: was ihr immer reden oder thun möget,

es geschehe alles in dem Namen des Herrn Jesus (παν ὁ, τι αν ποιητε, εν λογῳ η εν εργῳ, παντα εν ονοματι Κυριε Ιησε), und mit einem dankbaren Herzen gegen Gott, wegen aller der Wohlthaten, die er uns durch Christus erwiesen hat. — Allein hier ist von keinem Beistande und von keinem Verdienste, sondern von dem Willen Jesus, in seiner Lehre, die Rede, welchem gemäß alles geschehen soll. Und der Ausdruck: im Namen Jesus, hat auch allerdings diese Bedeutung, Matth. 21, 9. 23, 39. Mark. 11, 9. 10. 16, 17. Apostg. 3, 6. Und gleichwohl findet sich diese Formel noch immer in unsern Gebeten, womit sie sich gemeiniglich schließen, und wo gesagt wird, daß uns Gott unsere Bitten um Christus willen gewähren möge, oder wo wir im Namen Jesus bitten. — Was kann und soll diese Formel anders anzeigen, als daß Gott um Christus Verheißungen oder um seines Verdienstes willen uns unsere Bitten gewähren wolle. Jener Sinn läßt sich rechtfertigen, aber dieser nicht. Und es ist Entehrung Gottes, wenn man um eines Andern willen etwas von ihm bittet, das man um sein selbst willen, um seiner eigenen Liebe und Güte, von ihm bitten kann: und ein Anderer kann unmöglich so viel Liebe haben, als Gott selbst, und wenn Gott vergeben will und kann, so kann und will er es durch sich selbst, durch seine eigene Güte, nicht durch die Güte und das Verdienst eines Andern. Wäre es nicht endlich einmal Zeit, unsere Gebete von solchen und ähnlichen nichtssagen-

den und mit dem Geiste des Christenthums nicht zu vereinbarenden Formeln zu reinigen?

Anrufung kommt Jesus nicht zu.

So dürfen wir auch Jesus nicht anrufen und zu ihm beten, noch weniger aber ihn anbeten. Anrufen können und dürfen wir nur den, der Gott ist, den Allwissenden, Allweisen und Allmächtigen; und bei den ihm hier und da zugeschriebenen göttlichen Eigenschaften darf man nie die hohen Begriffe vergessen, die die Apostel, als gebohrne Juden, von dem Messias hatten, dem sie göttliche Eigenschaften beizulegen pflegten; aber so, daß er sie nicht von sich selbst, sondern von Gott habe; und nirgends finden wir, daß ein Prophet den Messias angerufen oder anzurufen gelehrt habe; und die Apostel selbst richten ihr Gebet nirgends an Jesus, sondern überall an Gott.

Eben so wenig und noch weniger kommt ihm die Anbetung zu.

Die Anbetung kömmt, nach dem eigenen Ausspruche Jesus, ausschließlich Gott zu. Matth. 4, 10. Offenb. 14, 7. Jes. 42, 8. Aber sagt Paulus nicht: in dem Namen Jesus sollen sich alle Knie beugen, derer die im Himmel und auf Erden, und unter der Erde sind, und alle Zungen sollen bekennen, daß er der Herr zur Ehre Gottes des Vaters sey? Phil. 2, 10. Was heißt dieß aber anders, als: Gott will, daß Jesus für seine großen Verdienste um die Menschen mehr verehrt werde, als alle übrigen Geschöpfe, die, so erhaben sie auch seyn mögen, dennoch keine Verdienste um uns haben; und diese Verehrung soll gleichwohl der seinigen untergeordnet seyn, und durch Jesus und dessen Verehrung soll zuletzt Gott verehrt werden,

der ihn zum Heil der Menschen erweckt und bestimmt hat. Und wegen dieser seiner ausgezeichneten Verdienste um die Menschheit sollen ihn auch die Engel Gottes selbst anbeten, eigentlich tief verehren. (Das Wort anbeten, προσκυνειν, zeigt eigentlich eine Verehrung durch Kniebeugen an, also eine tiefe, nicht gerade die tiefste, die wir Anbetung nennen: und es wird auch von der Verehrung der Menschen gebraucht) *). Und aus welchem Buche ist diese Stelle genommen? Aus einem ungewissen, dessen Verfasser noch nicht ausgemacht ist. Und was ist Eine Stelle gegen so viele andere, in welchen die Anbetung bloß Gott zugeschrieben wird, und gegen die klaren Aussprüche der Vernunft? Das höchste Lob und der höchste Preis gebührt Gott. Offenb. 4, 11. Herr, du bist würdig zu nehmen Preis und Ehre und Lobgesang, denn du hast alle Dinge geschaffen, und durch deinen Willen haben sie das Wesen und sind geschaffen. Zwar wird diese Stelle mit veränderten Worten auch auf den erhöheten Messias oder Sohn Gottes bezogen K. 5, 12—14. Allein wer kennt nicht die schwärmerischen Vorstellungen des Verfassers dieses Buchs? Und wer kennt diesen Verfasser? Uebrigens aber sind wir schuldig, Jesus zu verehren, wegen seiner hohen Würde, und wegen seiner ausgezeichneten Verdienste um die Menschheit. Und wie aufgelegt ist nicht jeder Christ, der ihn kennt und schätzt, dazu, wie geneigt, ihn zu erheben und zu preisen! zugleich auch ihn und seine Lehre zu bekennen!

*) Matth. 2, 2. 8. 11. 8, 2. und in vielen andern Stellen.

Bekenntniß Jesus.

Auch dieses Bekenntniß ist eine Pflicht gegen Jesus, Matth. 10, 32. Luk. 9, 26. 12, 8. 9. Zu den Zeiten Jesus und in den darauf folgenden, wo das Christenthum noch nicht öffentlichen Schutz und Sicherheit erhalten hatte, war dieses Bekenntniß um so nöthiger, da es so oft erfordert wurde, und da die Anhänger der Lehre Jesus sich für ihren Glauben erklären mußten, um sich von Juden und Heiden zu unterscheiden, und vor den jüdischen und heidnischen Obrigkeiten wegen ihres Glaubens sich zu verantworten genöthigt waren; 1 Pet. 3, 15., zugleich auch, um die christliche Lehre zu befördern und zu verbreiten. Es war aber dieses Bekenntniß nichts anders, als eine laute Aussage, daß man Jesus für den verheißenen Messias halte und sich seiner Lehre und Leitung anvertraue, und ihn als den Stifter dieser Lehre erkenne und verehre. Dieß verlangten damals nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden zu wissen, welche Beide über das Entstehen einer neuen Religion unter ihnen eifersüchtig waren, und sie in der Geburt ersticken wollten; ihre Anhänger also haßten, verfolgten und zu vertilgen suchten. Und die Anhänger Jesus konnten auch nicht verborgen bleiben, indem sie mit ihm umgingen, ihn hörten und seine Thaten ansahen und bewunderten, sich auch selbst in der Folge zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten versammelten, um einander ihre Grundsätze mitzutheilen und sich darin zu befestigen. Dieß alles erregte Aufsehen, Haß und Neid, Matth. 10, 21—24. 23, 34—39. Joh. 15, 17—21. 16, 1—4. Röm. 8, 35—38. Dieses Bekenntniß war mit großer Gefahr verbunden, und es war eine so nothwendige

Bedingung der Seligkeit des Christen, als der Glaube an Christus selbst, Röm. 10, 9. 10. Wenn man von Herzen glaubt, so wird man gerecht, und wenn man mit dem Munde bekennt, so wird man selig; das heißt: durch den Glauben im Herzen, und durch das Bekenntniß des Mundes, gelangt man zum Heil und zur Seligkeit. 1 Pet. 3, 15. Seyd allezeit bereit zur Verantwortung bei Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist; d. h. seyd stets bereit, euch gegen Jeden, der euch wegen eures Glaubens zur Rechenschaft ziehet, zu verantworten, als Menschen von gutem Gewissen, Hebr. 10, 23. Laßt uns an dem Bekenntniß unsrer Hoffnung festhalten. Und Jesus legt ein so großes Gewicht auf dieses Bekenntniß, daß er ohne dasselbe seinen Anhängern die Seligkeit abspricht. Matth. 10, 32. Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater; wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich auch verleugnen vor meinem himmlischen Vater; oder wer sich öffentlich für mich und meine Lehre erklärt, für den will ich mich vor meinem himmlischen Vater auch erklären; wer sich aber öffentlich von mir und meiner Lehre lossagt, von dem will ich mich vor meinem himmlischen Vater auch lossagen. Luk. 12, 8. 9. Dieses mit Gefahr verbundene und für die Erhaltung und Verbreitung des Christenthums so nothwendige Bekenntniß findet zu unsern Zeiten nicht mehr Statt, wo Toleranz und Glaubensfreiheit herrscht. Allein bei der gegen-

wärtigen Abnahme des Glaubens nicht nur an die Religion überhaupt, sondern auch an das Christenthum besonders, und bei der hier und dort sich erhebenden Verachtung desselben, ist der Anhänger Jesus nicht selten ein Gegenstand des Spottes. Gleichwohl soll er sich darüber hinwegsetzen, und nach seiner Ueberzeugung handeln. Mark. 8, 38. Wer sich mein und meiner Lehre schämt, dessen wird sich des Menschen Sohn auch schämen, wenn er in seiner Herrlichkeit kömmt. (Luk. 9, 26.) Und wenn Jemand wahrhaftig an Jesus glaubt, so wird er seinen Glauben auch zeigen und durch Worte und Werke beweisen. Sein eigenes Herz wird ihn dazu antreiben, Matth. 12, 34. und seine Liebe zu Jesus und der Lehre desselben wird es ihm zur freudigen Pflicht machen, und er wird sich über alle Bedenklichkeiten hinwegsetzen, und sie, die ihm so viel werth ist, auch Andern mittheilen. Und wenn Jeder seinen Glauben nur für sich besäße und behielte, so würde dieser nicht weit verbreitet werden, und er würde sich nach und nach wieder verlieren, weil es ihm an Nahrung fehlte. Bei diesem Bekenntnisse aber muß unvorsichtige Zudringlichkeit und unkluge Offenherzigkeit sorgfältig vermieden werden, um sich nicht unnöthigen Verdrüßlichkeiten auszusetzen, und der Lehre Jesus nicht mehr zu schaden als zu nützen. Gegen diese Klugheitsregel handelten die ersten Christen oft, die einen blinden Eifer für sie bewiesen, und sich eine Ehre daraus machten, den Märtyrertod für sie zu übernehmen. So ist es auch nicht nöthig und rathsam, sie überall zu bekennen, auch wo dieses Bekenntniß nicht verlangt wird, wenn

es keinen Nutzen bringt; vielmehr muß allezeit auf Zeit, Ort und Umstände Rücksicht genommen und Klugheit mit dem Bekenntnisse verbunden werden.

Hierbei ist zu bemerken, daß nicht jeder Glaubenswechsel Religionswechsel, und Religionsverleugnung sey. Jener betrifft wirkliche Religionslehren, nicht bloße Religionsmeinungen; diese ist eine geflissentliche, gegen eigene Ueberzeugung bewiesene, Verwerfung oder Verheimlichung der Religionslehren. Oft sind es sogar Irrthümer, die verworfen werden, und es kömmt hier auf eines Jeden Ueberzeugung an. So kann Jemand mit gutem Gewissen den Glauben der katholischen Kirche mit dem der Protestanten, und umgekehrt, verwechseln, wenn er von der Güte und Vorzüglichkeit des Glaubens, den er annehmen will, überzeugt ist. Doch darf er sich nicht übereilen, denn die Ueberzeugung ändert sich oft. Noch weniger aber darf er diesen Wechsel aus Nebenabsichten treffen. Bei zufälligen Glaubenslehren, oder auch bloßen Ceremonien, kann er auch wohl aus politischen Absichten, oder bei dringenden Umständen, jenen Schritt thun. Und sollten Verhältnisse eintreten, wo er in den Stand gesetzt würde, zum Besten der Religion und der Menschheit besonders zu wirken, so ist er sogar dazu verbunden; vorausgesetzt, daß er von der Zufälligkeit jener Lehren und Ceremonien überzeugt ist. Denn wo ist irgend eine kirchliche Gesellschaft, deren Lehren und Gebräuche in allen Stücken die besten sind? Wie verschieden sind nicht auch die Köpfe und Ansichten der Menschen? Und ist Wahrheit und Zweckmäßigkeit nicht in vieler Hinsicht subjektiv, so, daß,

Nicht jeder Glaubenswechsel ist Religionswechsel u. Religionsverleugnung.

was dem Einen wahr und gut zu ſeyn ſcheint, dem Andern nicht ſo ſcheint? Bei aller Verſchiedenheit der chriſtlichen Geſellſchaften und Bekenntniſſe, kommen ſie doch in den Hauptlehren des Chriſtenthums überein, und unterſcheiden ſich bloß durch Nebenlehren und Gebräuche, die freilich auch Einfluß auf die Weſentlichen haben können, aber nur entfernten, den nicht jeder einſieht und erkennt. Und wie viele Menſchen ſtehen nicht noch auf einer ſo niedrigen Stufe der Erkenntniß, daß ein Religionsglaube, mit menſchlichen Vorſtellungen von Gott, und der Art, ihn zu verehren, und mit Ceremonien überhäuft, ihnen vor der Hand nützlicher iſt, als ein gereinigter und verbeſſerter? Es kann alſo ein Proteſtant zur katholiſchen Kirche übergehen, wenn er in jener mehr Andacht und Erbauung findet, oder zu finden glaubt, ſo wie ein Katholik zur proteſtantiſchen übergehen kann, wenn er in dieſer mehr Erbauung findet. Dieſer Wechſel kann aber nur bei dem chriſtlichen Glauben Statt finden, und der Chriſt darf ſeinen Glauben mit dem Judenthume nicht vertauſchen, welches den weſentlichen Lehren und Grundſätzen des Chriſtenthums widerſpricht und es gewiſſermaßen aufhebt. Dahin rechnen wir die Lehre von Gott, als Nationalgott, von verdienſtlichen Ceremonien, von einem noch zu erwartenden Meſſias, der, nächſt der geiſtlichen Glückſeligkeit, auch alle Arten von irdiſcher Herrlichkeit mitbringen, und alle Völker den Juden unterwerfen werde, und von einer künftigen mehr ſinnlichen als geiſtigen Belohnung. — Er würde alſo eine Religion wählen, die das Chriſtenthum aufgehoben hat, Gal. 3, 23—29. und das Schlechtere dem Beſſern, die

Kindesreligion der männlichen und geistigen vorzieht. Uebrigens würde er diesen Wechsel auch deswegen nicht treffen dürfen, weil der Stifter des Christenthums, dem er Liebe, Dank und Ehrfurcht schuldig ist, in jener Religion verachtet und verspottet zu werden pflegt. Zum muhamedanischen Glauben würde er sich eben so wenig entschließen dürfen. Denn obgleich derselbe aus dem christlichen mit entstanden und hervorgegangen ist, so ist er doch auch in manchen Gebräuchen, z. B. der Beschneidung, jüdisch, und mehr auf Ceremonien und Täuschungen, als auf Wahrheit, gegründet, und bei aller der Hochachtung, die darin dem Stifter unserer Religion bezeigt wird, ist doch der Stifter ihres Glaubens weit über denselben gestellt, so tief er auch seinem Charakter und seinen Verdiensten nach unter ihm steht. Der Uebergang zum Heidenthume würde noch weniger zu rechtfertigen seyn, welches sogar der Grundlehre der Religion, dem Glauben an Einen Gott widerspricht, und viele Götter verehrt, und zwar solche, die ausschweifend sind, und sich alle Arten von Ungerechtigkeit, Haß und Rachsucht erlauben. Daß der Jude, Muhamedaner und Heide zu unserm Glauben übergehen dürfe, ist keinem Zweifel unterworfen, und daß er sogar dazu verpflichtet sey, sobald er ihn für besser, als den Seinigen, erkennt, ist eben so gewiß. Die Wahrheit ist das Heiligste des Menschen, in Hinsicht welcher keine Verjährung Statt findet, und auch die sonstige Heiligkeit der Verpflichtung zu einem bestimmten Religionsglauben muß der Heiligkeit der Wahrheit weichen.

Und wo findet sich die Wahrheit mehr, als in der christlichen Religion, die den Hoher Werth des

Christenthums.

Grundsätzen der Vernunft am gemäßesten, und Sittlichkeit und Glückseligkeit zu befördern vorzüglich geeignet ist. Denn sie stellt uns Gott von der ehrwürdigsten Seite vor, als heiligen und allgemeinen Vater, und setzt das Wesen der Religion und den Werth des Menschen in Tugend und Rechtschaffenheit. Sie hat also einen hohen Werth, und verdient, daß wir sie allen Religionen oder Glaubensarten in der Welt vorziehen, und uns zu ihr bekennen.

Das Christenthum darf mit der Religion selbst nicht verwechselt werden.

Doch darf das Christenthum mit der Religion selbst nicht verwechselt werden. Es ist zwar Religion, und die beste, aber nur seinem moralisch-religiösen Inhalte, nicht seinen besondern Lehren und Vorschriften nach, die nicht allgemein seyn können, weil sie nicht allen Menschen bekannt sind und aus der bloßen Vernunft sich nicht ableiten lassen, die also auch nicht allgemein verbindlich seyn können. So ist z. B. die ganze Lehre von Jesus, als Erlöser, von den ihm zu erweisenden Pflichten, und den eigenthümlichen Verordnungen und Ceremonien derselben, oder was sich darin sonst für besondere, aus der Vernunft nicht fließende und vor der Vernunft sich rechtfertigende, Vorstellungen und Lehren finden, nicht Religion, oder Theil derselben, sondern bloßes Christenthum. Man kann also Religion haben, ohne ein Christ zu seyn, so wie man ein Christ seyn kann, ohne Religion zu haben. Religion ist bloß Erkenntniß des moralischen Verhältnisses gegen Gott, und Erfüllung der daraus fließenden mittelbaren und unmittelbaren Pflichten gegen ihn, oder die in Beziehung auf Gott gemäße Denk- und Handlungsart; oder mit andern Worten: sie ist

wirksamer Glaube an Gott, Tugend und Vergeltung. Man kann daher wohl sagen: der Mensch hat Religion, nicht aber: er hat christliche Religion. Dieser Ausdruck bezeichnet bloß die Religions- und Glaubenslehre, nicht die Religion oder die religiöse Gesinnung selbst. Religion ist also mehr als Christenthum, so fern es nicht moralisch ist. Das Christenthum in diesem Sinne ist nur eine besondere Religionshülle, oder ein besonderes Beförderungsmittel der Religion. Und wäre das Christenthum selbst Religion, so würde daraus folgen, daß vor den Zeiten seiner Stiftung keine Religion in der Welt gewesen sey, und daß es auch noch jetzt keine Religion, außer der christlichen gebe. Aber es giebt ja auch eine jüdische und muhamedanische ꝛc. Religion. Und selbst in der heidnischen findet sich Religion in dem Glauben an Tugend und Vergeltung, unter der Leitung einer höhern Macht *).

Der Mensch kann also in allen Religionen, oder Glaubensarten, selig werden, und die Seligkeit ist an das Christenthum nicht gebunden, ob es gleich dieselbe erleichtert und befördert. Denn die Seligkeit geht bloß aus dem moralischen Leben an Gott, und aus der moralischen Denk- und Handlungsweise hervor, aus der allein Seelenruhe und Zufriedenheit, Freudigkeit und Hoffnung, als die Haupttheile derselben, entspringt. Und dieser moralische Glaube liegt in allen Religionsarten, und wird in allen, und durch alle befördert; nur hier mehr, dort

Der Mensch kann in allen Religionen selig werden.

*) Welcher Glaube, bei allen Verirrungen, die Grundlage der heidnischen Religion ist, die so häufig von Gerechtigkeit und Vergeltung redet.

wenniger, nachdem er mehr oder weniger aufgeklärt ist; woraus die verschiedenen Grade der Seligkeit entspringen.

Vorzüge des Christenthums in Hinsicht der Seligkeit.

Das Christenthum führt gerade zur Seligkeit, jeder andere Glaube durch Umwege. Das Christenthum führt kräftig zu ihr, jeder andere Glaube nur schwach, und verläßt oft die Menschen, wenn sie seiner am meisten bedürfen. Das Christenthum vereinigt Beides, Moralität und Religiosität, und befördert das eine, wie das andere. So urtheilte auch der Stifter unsers Glaubens. Er schätzte alle Gottesverehrer, wo er sie fand, und sprach keinem die Seligkeit ab, weil er sich nicht zu seiner Lehre bekannte. Er schätzte den sittlichen Werth frommer Juden, Samariter und Heiden, und setzte diese noch über jene, wenn sie sich vor ihnen auszeichneten. Luk. 10, 33. 17, 17. Matth. 8, 11. 12. 22, 29. Und Paulus sagt: unter allen Arten von Völkern sind die Gottesverehrer Gott angenehm. Apostg. 10, 34. 35. Und wie viele Millionen Menschen müßten nicht verlohren gehn, die von Jesus Lehre nichts gehört haben, wenn die Seligkeit an das Christenthum gebunden wäre? Und gab es nicht zu allen Zeiten und unter allen Völkern rechtschaffene Männer, aufrichtige Gottesverehrer? Sollte diesen die Seligkeit abgesprochen werden können, die sie schon in sich selbst, in ihrem Gewissen, und in ihrer frohen Hoffnung hatten? Gleichwohl aber, weil der Weg zur Tugend und Seligkeit in den übrigen Glaubensarten nicht so zuverläßig und sicher ist, und sie selbst nicht so

treue und sichre Führer dahin sind, so bemüheten sich Jesus und seine Apostel, sowohl Juden als Heiden zur christlichen Lehre zu führen; und jener Ausspruch: Matth. 8, 11. 12. Viele werden von Morgen und Abend kommen, und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich sitzen, (Matth. 22, 29.) scheint vorzüglich in der Absicht gethan zu seyn, um die Juden, ihre Landsleute, die Christus Lehre nicht annehmen wollten, zu beschämen, welche selbst Heiden zahlreich annehmen und bekennen würden. Und Jesus danket Gott ausdrücklich für das herrliche Geschenk seiner Lehre, Matth. 11, 25—30., so wie auch seine Apostel Eph. 1, 3—6. Kol. 1, 12—14.

Das Christenthum ist also ein vorzügliches Beförderungsmittel der Seligkeit. Und die Seligkeit, die es befördert, ist größer, als die jedes andern Glaubens, der nicht so viel und erhabne Tugendermunterungen und Geistesfreuden gewährt; und wir können uns also bei unserm Glauben vorzüglich glücklich preisen. Doch ist er nicht der einzige Weg zur Seligkeit, wie wir gehört haben.

Einwürfe dagegen.

Allein spricht Jesus nicht selbst denen, die an ihn nicht glauben, oder glauben würden, die Seligkeit ab? Mark. 16, 16. wer nicht glaubt, wird verdammt. — Er redet hier von Menschen, die seine Lehre mit Fleiß nicht annehmen wollten, die sie gegen ihre Ueberzeugung verwarfen, und also das Schlechtere dem Bessern vorzogen, und jenes, nicht dieses zu verbreiten suchten, und also die Wahrheit und Tugend nicht aufrichtig liebten —

kurz von Menschen, deren moralischer Charakter schlecht war, von eigentlichen Ungläubigen, lasterhaften Menschen, besonders in den höhern Ständen, unter den Priestern und Gesetzgelehrten, nicht aber von dem unwissenden, unerleuchteten und unschuldigen Theile im Volk, noch weniger aber von den Heiden, die ihn noch gar nicht kannten, die von ihm noch nichts gehört hatten — und wegen der großen Entfernung von ihm auch nichts hören konnten — am wenigsten aber von den nachfolgenden Geschlechtern der Menschen in den verschiedenen Welttheilen, die weder Christus noch seine Lehre kennen, noch sie zu kennen Gelegenheit haben, und die, wenn sie auch zu ihrer Erkenntniß gelangten, sich doch nicht sogleich und so leicht von ihrer Wahrheit und Vorzüglichkeit überzeugen würden, und die immer eine gewisse Vorliebe für ihren Glauben behalten, weil er ihnen von Jugend auf mitgetheilt und gleichsam eingeflößt, und der Glaube ihrer Eltern und Lehrer ist, welche letzteren sie außerdem in ihrem Glauben zu befestigen und vor jedem andern zu warnen suchen, so, daß es schwer hält, einen andern Glaubensgenossen zur christlichen Religion zu leiten und ihn zum Bekenner derselben zu machen. Nichtgläubige und Nichtchristen dürfen nicht mit einander verwechselt werden. Es kann Jemand ein Nichtchrist seyn, weil er keine Gelegenheit hatte, ein Christ zu werden, oder auch, weil er sich von der Wahrheit und Vorzüglichkeit des Christenthums nicht überzeugen konnte; und bei alle dem kann er doch ein rechtschaffener Mensch, und redlicher Gottesverehrer, seyn. Ein Nichtgläubiger ist

in der oben angeführten Stelle ein Ungläubiger, aus Lasterliebe, der das Schlechte dem Guten, und das Schlechtere dem Bessern vorzieht, und also kein rechtschaffener Mensch ist. Diesen verdammt nicht der Mangel des christlichen Glaubens, sondern der Mangel der Rechtschaffenheit, welche die Hauptsache in der Religion und im Christenthume ist, Joh. 1, 47. 1 König. 9, 4. 2 König. 20, 3. 1 Chr. 30, 19. Eph. 4, 21. Und wenn dem Glauben an Jesus die Seligkeit zugesprochen wird, so wird sie ihm nicht zugesprochen, als Glauben, sondern als moralisch guter Gesinnung, die der Glaube befördern soll, nicht als bloße Annahme seiner Lehre, sondern als Befolgung derselben, Matth. 7, 21. Jak. 1, 22. 25. 2, 14—18. Die Behauptung also, daß der Mensch, außer der christlichen Religion, nicht selig werden könne, rührt von dem Glauben her, daß Christus durch seinen Tod Gott mit den Menschen ausgesöhnt, und ihnen Gnade, Heil und Seligkeit erworben habe, und daß ohne dieses Verdienst Christus, wie man es zu nennen pflegt, niemand selig werden könne, welches nicht nur erkannt, sondern auch durch den Glauben ergriffen werden müsse. Daher auch selbst die frommen Israeliten im Glauben an dieses künftige Verdienst und in Rücksicht auf dasselbe selig geworden wären. Man beruft sich dabei unter andern auf die Stellen Apostg. 4, 12. 15, 11. 1 Kor. 3, 11. Allein, die erste Stelle: es ist niemand auf Erden, was für einen Namen, oder welche Würde er auch führen mag, durch den uns Heil wiederfahren könne, als Jesus, zeigt bloß

die hohe Meinung an, die die Schüler Jesus von dem Messias hatten, von dem man sich allgemeines Heil auf Erden versprach, welches aber nicht, wie die Juden glaubten, in irdischer, sondern in geistiger Wohlfahrt, oder in der heilbringenden christlichen Lehre bestand, welche nicht eher Heil bringen konnte, als bis sie da war und benutzt werden konnte. Die zweite Stelle: wir glauben durch die Gnade unsers Herrn Jesus selig zu werden, wie auch sie, (die Schüler des Herrn) auf welche das Wort: sie, κἀκεῖνοι, nach dem Zwecke und Zusammenhange bezogen werden muß. Wenn es aber auch auf das vorhergehende Wort, die Väter, πατέρες, gezogen werden sollte, so zeigt die Gnade des Herrn, des Messias Jesus, die durch ihn verkündigte allgemeine Güte, Liebe und Huld Gottes an, ohne besondere Rücksicht auf die Juden, welche sich diese einzig oder doch vorzüglich zueigneten, und ohne Rücksicht auf ihren Ceremonien-Gottesdienst, vorzüglich auf die Beschneidung, auf welche sie einen so hohen Werth setzten, die auch zu diesem Ausspruche Gelegenheit gab, wo untersucht wurde, ob das Christenthum sie beibehalten oder abschaffen sollte. Die dritte Stelle: einen andern Grund kann niemand legen, als den, der schon gelegt ist, nemlich Jesus Christus, d. h. die Grundlehre, daß Jesus der Messias sey. Was will hiermit Paulus anders sagen, als daß sein Unterricht von Jesus wahr sey, und daß, was mit denselben nicht übereinstimmt, und von falschen christlichen Lehrern vorgetragen wurde, als ungegründet, nichtig und unhaltbar in der

folge sich zeigen werde. Und wenn Jesus Joh. 14, 6. sagt: Ich bin der Weg zur Wahrheit und zum Leben, niemand kommt zum Vater, als durch mich, so versteht er darunter eine höhere Seligkeit, die seine Lehre gewährt, durch die erhabenen Vorstellungen von Gott und von der Tugend, und durch die Entfernung aller der irrigen Lehren, welche den Geist beschwerten und die Seligkeit verminderten. Auch die Stellen, Joh. 14, 6. Ephes. 2, 18. 3, 12. Hebr. 7, 25. 10, 19. reden bloß von den Verdiensten Jesus um die Menschen durch seine Lehre, die ihnen einen so vorzüglichen Weg zur Seligkeit zeige; nicht aber von der Ausschließung aller andern Völker von der Seligkeit, welche die christliche Lehre nicht kannten; vielmehr behauptet Jesus Matth. 8, 11. 12. das Gegentheil.

Bei allem Werthe also, den der christliche Glaube hat, ist er doch nicht der einzige, der zur Seligkeit führt, denn bei jedem Glauben kann Tugend Statt finden, und wo Tugend ist, ist Seligkeit, es sey mehr oder weniger, das heißt, Zufriedenheit, Freude und Hoffnung. Warum soll also der Mensch gerade ein Christ seyn, um selig zu werden? Er könnte wirklich den christlichen Glauben haben, und doch nicht selig seyn, wenn er nicht rechtschaffen wäre, und der christliche Glaube könnte ihm vielleicht nicht nützen, weil er kein Zutrauen zu ihm hätte. Und giebt es nicht in allen Religionen gute Menschen? Die Tugend ist an keine Religion gebunden; sie kann die Tugend wohl unterstützen und befördern, aber nicht erzeugen. Auch der schlechteste Glaube enthält

Ermunterungsgründe zur Tugend, es kommt nur auf den Menschen an, ob er sie benutzen will. Und Gott wird doch wohl so eigensinnig nicht seyn, zu verlangen, daß der Mensch gerade in diesem und keinem andern Glauben selig werden solle? Noch wird er so schwach seyn, und eine Vorliebe für gewisse Glaubensarten haben? Was liegt daran, ob ich mich zu diesem oder jenem Glauben bekenne, wenn ich nur ein guter Mensch bin? Für die bürgerliche Gesellschaft hat jeder Glaube seine Vortheile. Jeder hält doch die Menschen zusammen und vereinigt sie unter Einen Gott und Gesetzgeber. Jeder spricht an ihr Gewissen und durch ihr Gewissen, und verstärkt das moralische Gefühl. Jeder macht den Menschen, den König wie den Bettler, den Herrn wie den Sklaven, Gott, dem höchsten Herrn, verantwortlich, und flößt ihnen eine religiöse Gewissenhaftigkeit ein, die stärker wirkt, als die bloße moralische, und die oft mehr vermag, als alle zeitliche Furcht und Hoffnung. Auch paßt der eine Glaube mehr für dieses, der andere für jenes Volk. Der christliche Glaube ist unstreitig der wohlthätigste; denn er vereiniget die Menschen unter Einen Gott und Vater, als Kinder eines Vaters, als Glieder Einer Familie. Er vereinigt sie durch das Band der Liebe und Hoffnung. Eph. 4, 3—6. Doch paßt die christliche Religion nicht für rohe Völker, die einen Ceremoniengottesdienst verlangen, und mehr durch Furcht, als durch Liebe, geleitet werden können. Daher trat sie auch erst spät auf, nachdem die Menschen schon einigermaßen durch Künste und Wissenschaften gebildet waren. Und sollte sie ihr

Glück unter jenen Völkern machen, so wäre die römisch-katholische dazu vorzüglich geeignet. Auch möchte diese sich wohl mehr für despotische als für humane Regierungen schicken. Die christliche Religion kann sich mit allen Regierungsformen vertragen, und paßt für jeden gebildeten Staat, und je aufgeklärter sie ist, desto wohlthätiger ist sie. Und was macht den Regierungen Ehre? Ueber ein aufgeklärtes oder unaufgeklärtes Volk zu herrschen? Und welches Volk ist folgsamer, williger, treuer und standhafter? Ein aufgeklärtes oder unaufgeklärtes? Jenes folgt, weil es will, dieses, weil es muß; jenes, weil es die Güte der Regierung einsieht, dieses, weil es befohlen ist. Und wenn ein Volk endlich einsieht, daß es in Hinsicht seines Glaubens und seiner Menschenrechte getäuscht ist — wie furchtbar rächt es sich dann nicht, sobald es Gelegenheit hat? — In welchen Ländern sind die meisten Revolutionen entstanden? Ist es nicht in denen, in welchen ein blinder Glaube herrscht? Die Regenten werden unter einem solchen Volke immer sichrer, übermüthiger und kühner, bis es endlich die Mißhandlungen nicht mehr ertragen kann, und die Bande der Macht und Willkühr zerreißen muß. Die sicherste Regierung ist allemal in aufgeklärten Ländern, und auch die glücklichste. Denn was kann man mit unwissenden und ungebildeten Menschen anfangen? Welche Zweige der Wissenschaften, Künste und Gewerbe kann man durch sie befördern? Welche Stellen kann man mit ihnen zum Besten der Menschheit und der Gerechtigkeitspflege besetzen? Wohl dem Lande, wo ein gesunder Glaube herrscht, wo

das Volk aufgeklärt ist. Blindheit im Glauben ist auch mit einer gewissen Blindheit oder wenigern Einsicht und Unbefangenheit in bürgerlicher Hinsicht verbunden, weil die Kräfte solcher Menschen nicht frei genug entwickelt werden. Und sobald der Mensch überhaupt denken kann, wird er auch in Absicht seines Glaubens denken und ihn einer nähern Prüfung unterwerfen. Der blinde Glaube könnte also zwar wohl billig mit einem aufgeklärten verwechselt werden, aber der aufgeklärte nicht mit einem blinden, weil man zwar wohl das Bessere, aber nicht das Schlechtere wählen darf. Mit Freiheit dürfte also dieser Wechsel nicht geschehen, und ohne Freiheit wäre er kein Glaubenswechsel, sondern ein Bekenntnißwechsel, welcher nur Heuchler machen, und Klagen über Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit erzeugen würde, die am allerwenigsten in der Religion, welche Gewissensfreiheit verlangt, Statt finden dürfen. Ein Glaubenswechsel kann und darf nicht anders, als mit Freiheit geschehen. Außerdem wäre er Gewissenszwang, und könnte von keinem Bestande seyn, weil die Gewissen sich nicht binden lassen, und der Geist unaufhörlich nach Freiheit strebt, wenn sie auch von außen eingeschränkt und gehemmt wird. Und das wäre dann nicht Glaubenswechsel, sondern Glaubenszwang. Glaubenswechsel ist freiwillige Annahme einiger oder mehrerer Glaubenslehren und Ceremonien, die man für besser hält, als diejenigen, zu denen man sich bisher bekannt hat. Hieraus ist zu erkennen, was man von Glaubensvereinigung zu halten hat. Sie ist nicht Verzichtleistung auf den

Glaubenswechsel u. Glaubensvereinigung.

ganzen bisherigen Glauben, und Annahme eines durchaus neuen und verschiedenen; dieß wäre nicht Glaubensvereinigung, sondern Glaubensaufhebung und Austauschung. Sie ist Vereinigung über gewisse Lehrpunkte des Glaubens, die man für wahr annimmt, oder für besser erkennt, als die bisher geglaubten, oder die man wenigstens für unschuldig hält. Die Glaubensvereinigung kann also nicht allgemein seyn; denn wie sollten die Menschen und Völker auf einmal und zugleich das Bessere dieser oder jener Lehren und Gebräuche einsehen, und in der Wahl desselben übereinstimmen? Sie kann also auch nicht vorgeschrieben und verordnet werden, welches Gewissenszwang seyn würde, und nicht Glaubensvereinigung heißen könnte. Sie könnte also immer nur partikulär seyn, nach eines jeden Ueberzeugung, und es dürfte dabei weder Gebot noch Verordnung Statt finden, und in Glaubenssachen läßt sich nichts gebieten. Und wenn die Obern eine solche unnatürliche Vereinigung wollten und beföhlen, es sey nun von Seiten des weltlichen oder des geistlichen Standes, oder beider zugleich, so würden die Untergebenen entweder gegen ihre Ueberzeugung nicht gehorchen, oder mit Unwillen und Verdruß, und Gelegenheit suchen, das ihnen willkührlich aufgelegte Joch abzuschütteln. In Glaubenssachen dürfen sich überhaupt die Regierungen nicht mischen; sie haben nur dafür zu sorgen, daß der Glaube den Staaten nicht schädlich werde. Die Glaubenslehren müssen vielmehr nach dem Stimmenrechte der einzelnen Glaubensglieder entschieden werden; und die ihre Stimme

nicht geben, müssen Freiheit haben, ihren Glauben, wie bisher, zu üben, und wenn sie keine eigentliche Kirche ausmachen können, weil ihrer vielleicht zu wenig sind, so muß es jedem für sich selbst vergönnt seyn, nach seiner eigenen Manier seinen Glauben zu üben. Und würde es um die Menschheit und die Regierungen besser stehen, wenn Alle Einen Glauben hätten und bekennten, gesetzt auch, daß es möglich wäre? In der Glaubensvereinigung liegt das Heil der Menschen nicht, sondern in der Sinnesvereinigung, denn das wäre bloß eine Vereinigung der Meinungen, aber nicht der Gesinnungen. Wozu jene, wenn diese mangelt, aus welcher alles Gutes entspringt? Ein Volk kann sehr einig im Glauben, und sehr verschieden in der Denkungsart seyn. Ist nicht die katholische, lutherische und reformirte Kirche jede für sich im Glauben einig? Sind die Glieder dieser Kirche darum besser? Vielleicht gewinnt aber dadurch der Glaube selbst, oder die Achtung gegen den Glauben und die Religion? Nichts weniger. Durch reine Glaubensvereinigung würden die Glieder der Gesellschaft gegen den Glauben nur gleichgültig werden, und ihn nicht oder weniger achten. Aber eben die Verschiedenheit des Glaubens macht ihn für jeden wichtig, indem jeder seinen Glauben erhalten und vertheidigen will: und ein Gut, das in Sicherheit ist, und worüber kein Streit mehr Statt findet, wird eher vergessen, als ein solches, das noch vertheidigt werden muß. Und der Mensch will immer gern etwas zu thun haben. Ist er mit dem Glauben fertig, so richtet er seine Thätigkeit auf etwas anders, auf

die Handlungen der Menschen und der Regierungen; und es ist gut, wenn durch den Zankapfel des Glaubens die Menschen bisweilen davon abgezogen werden. Und wie oft sind nicht die Menschen und ganze Völker, die sich entzweiet hatten, wieder einig geworden, durch den bloßen Glauben, mit dem sie sich beschäftigten, und den sie zu vertheidigen suchten? *) Die so sehr gepriesene Glaubensvereinigung wäre also für die Menschen und Staaten nicht gut. Jene würden dadurch nicht besser, sondern schlechter werden, und diese bekämen dadurch keine folgsamern Unterthanen, sondern vielmehr solche, die ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Regierungen richteten, welche sie bisher zwischen ihnen und der Kirche theilten; und die Kirche bedarf der Unterstützung der Regierungen, und die Regierungen bedürfen der Unterstützung der Kirche, so lange es noch mehrere Kirchen giebt, die über ihren Glauben wachen. Ein beständiger Religions- und Glaubensfriede wäre nicht gut, er schläferte die Menschen und die Gesellschaft ein, und erzeugte innere Kriege, die gemeiniglich entstehen, wenn außerhalb Friede ist. Es mögen also immerhin verschiedene Kirchen und Glaubensarten seyn, wenn nur die Partheien gegen einander nicht streiten, sondern einander dulden, sich nicht zu Herren über anderer Menschen Glauben machen, und einträchtig und gleichgesinnt in der Liebe sind. Und welche Kriege und Streite würden nicht entstehen, wenn alle Kirchen Eins werden und sich zu Einem Glauben bekennen

*) Man denke sich hier die Protestanten in dem Religionskriege.

ſollten? Würde nicht die katholiſche Kirche mit der proteſtantiſchen, und dieſe mit jener ſtreiten, und jede kirchliche Parthei wieder mit der andern? Welche Kirche würde wohl ihren Glauben gutwillig aufgeben, und den Glauben einer andern annehmen? Und wie ſollte denn nun die Eine Kirche heißen? Die katholiſche, oder die proteſtantiſche? Keine von beiden wäre mehr dieſelbe, wenn ſie die weſentlichen Punkte ihres Glaubens aufgegeben hätten. Und die Vereinigung in bloß außerweſentlichen Punkten iſt keine Glaubensvereinigung. Sollte ſie die katholiſche Kirche heißen, dieß würden die Proteſtanten nicht zugeben. Sollte ſie die proteſtantiſche (lutheriſche, calviniſche ꝛc.) heißen? Keine würde der andern die Ehre laſſen, keine ihre Form und ihre Namen mit dem einer andern verwechſeln wollen. Sie müßte die chriſtliche heißen, welches das Beſte wäre. Wenn die verſchiedenen kirchlichen Namen abgeſchafft würden, ſo würden ſich nach und nach die verſchiedenen Formen auch leicht ändern, welche gleichſam die beſtändige Looſung zum Kriege ſind, und waren. Und wenn nun viele gegen ihre Ueberzeugung, aus bloßer Liebe zum Frieden oder aus Furcht nachgeben wollten, und nachgäben, was würde daraus entſtehen? Heuchelei, Religionsgleichgültigkeit, Gewiſſenloſigkeit — Welch ein Verluſt! Iſt dieſer dem Gewinn auf jener Seite gleich zu ſetzen? Würde dadurch nicht alle Moralität und Religion untergraben werden? Und wenn der Schritt geſchehen wäre, würde er nicht auch Viele wieder gereuen, und wohl gar zur Verzweiflung bringen? Und was würde Mancher in

der letzten Stunde des Lebens bei einem gegen Ueberzeugung getroffenen Glaubenswechsel empfinden? Und wozu überdieß ein solches Bemühen? Eine Glaubensvereinigung ist so unmöglich, als eine Sinnesvereinigung. (So viel Köpfe, so viel Sinne.) Wie jeder Mensch seinen eigenen Kopf und Sinn hat, so hat auch jeder seinen eigenen Glauben: und wenn er auch von einerlei Kirche ist, und sich zu einerlei Lehre bekennt, so hat doch jeder seine eigene Ansicht und Vorstellung, und es giebt so viel Glaubensarten in der Welt, als es Menschen giebt. Eine Glaubensvereinigung ist also ein Unding. Eine Bekenntnißvereinigung könnte es heißen. Und was wäre dadurch für den Glauben gewonnen? Nichts; er ginge vielmehr durch eine solche angenommene Maske verlohren. Denn man glaubte nicht mehr, was man bekennte, und bekennte nicht mehr, was man glaubte, sondern man bekennte bloß aus Furcht oder Hoffnung, und triebe also mit dem Glauben ein schändliches Gewerbe. O Zeiten! O Sitten! würden wir dann ausrufen müssen. Schlechter würden sie nicht gewesen seyn, als sie zu dieser Glaubens- oder vielmehr Bekenntnißvereinigungs-Zeit wären. Laßt uns bei unserm verschiedenen Glauben einander ertragen, unsern Glauben reinigen und verbessern, und auch den Glauben Anderer durch Lehre und Unterricht zu verbessern suchen, und nach und nach einsehen lernen, daß der verschiedene Glaube nicht Religion, sondern Religionsform sey, daß die Religion in allen Religionsformen liege, es sey mehr oder weniger, und daß es nur Tugend, Gerechtigkeit, Wohlwollen ꝛc.

sey, welches die Religion ausmacht. Wenn wir darin einig werden, so haben wir alles gewonnen, so haben wir Religion. Und wenn uns diese Tugenden mangeln, so haben wir keine Religion, wenn wir auch Eines Glaubens wären.

Welcher Glaube wird zuletzt siegen?

Welcher Glaube wird wohl zuletzt siegen? der katholische, oder der protestantische, oder der christliche? Wenn es nicht auf den Sieg der Waffen ankommt, sondern der Gründe, so wird der vernünftige siegen, es sey nun in der katholischen oder in der protestantischen Kirche. Denn die Vernunft ist das Göttliche in Beiden, und was eigentlich in Beiden die Religion gebildet hat. Aus ihr floß jeder Glaube, so fern er vernünftig ist, und also auch der christliche. Sie wird also auch siegen über alles Menschliche, über alles Irrige, das hinzugekommen ist, und, gleich der Sonne, die Nebel der Irrthümer zerstreuen. Die katholische Kirche sowohl als die protestantische haben schon manche Reinigungen und Läuterungen der Lehrsätze und Ceremonien erfahren, die Vernunft hat so viele Vorurtheile verscheucht, und wird noch mehrere verscheuchen, und es wird zuletzt weder katholische, noch lutherische, noch calvinische ꝛc. Kirche mehr seyn, sondern die letzte, allgemeine Kirche wird die christliche seyn, wie sie es Anfangs war, und ihrer Bestimmung nach seyn soll. Eph. 4, 5—10. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater Aller, der da ist über euch Alle, und durch euch Alle, und in euch Allen (der Alle beherrscht, durch Alle und in Allen wirkt).

Und wenn nach 1 Kor. 1, 11—13. weder Paulianer, noch Apollianer, noch Kephianer (Petrinianer), durchaus keine verschiedenen christlichen Partheien, sondern Alle bloß Christianer seyn sollen, so ist leicht zu erachten, daß jene verschiedenen christlichen Partheien endlich aufhören und sich in die einzige christliche auflösen werden. 1 Kor. 3, 4—15. Daß der bloße Vernunftglaube zuletzt herrschen werde, ist nicht wahrscheinlich, da die Menschen sich nicht Alle zu reinen Vernunftbegriffen erheben werden, theils, weil es ihnen an Fähigkeiten, theils an Zeit und Muße dazu fehlt, und sie also einen positiven Glauben haben müssen, den sie als von Gott selbst geoffenbart und gegeben ansehen, und in welchem ihnen gesagt wird: so spricht der Herr! Diesen Glauben dürfen wir nicht verdrängen und geradezu verwerfen, wenn wir nicht die Schwachen in Begriffen irre machen, und vom Glauben abziehen, und wohl selbst zur Irreligion verleiten wollen; ihn aber auch nicht direkte befördern und uns für ihn ausdrücklich erklären, welches Hochverrath an der Vernunft seyn würde, die wir nicht verdrängen sollen und dürfen, und die allem Glauben zum Grunde liegen, ihn nähren und erhalten muß. Ist dieses aber nicht eine Art von Täuschung? Allerdings, aber eine unschuldige, wohlthätige, deren sich auch Jesus bediente, wenn er sich für den Messias, obgleich im edelern Sinne, ausgab, und von einem Reiche redete, ohne wirklicher König zu seyn, und sich auch übrigens nach den schwachen Begriffen seines Volks und seiner Schüler bequemte. Und giebt es irgend eine Erziehung des Menschengeschlechts, ohne alle

sey, welches die Religion ausmacht. Wenn wir darin einig werden, so haben wir alles gewonnen, so haben wir Religion. Und wenn uns diese Tugenden mangeln, so haben wir keine Religion, wenn wir auch Eines Glaubens wären.

Welcher Glaube wird zuletzt siegen?

Welcher Glaube wird zuletzt siegen? der katholische, oder der protestantische, oder der christliche? Wenn es nicht auf den Sieg der Waffen ankommt, sondern der Gründe, so wird der vernünftige siegen, es sey nun in der katholischen oder in der protestantischen Kirche. Denn die Vernunft ist das Göttliche in Beiden, und was eigentlich in Beiden die Religion gebildet hat. Aus ihr floß jeder Glaube, so fern er vernünftig ist, und also auch der christliche. Sie wird also auch siegen über alles Menschliche, über alles Irrige, das hinzugekommen ist, und, gleich der Sonne, die Nebel der Irrthümer zerstreuen. Die katholische Kirche sowohl als die protestantische haben schon manche Reinigungen und Läuterungen der Lehrsätze und Ceremonien erfahren, die Vernunft hat so viele Vorurtheile verscheucht, und wird noch mehrere verscheuchen, und es wird zuletzt weder katholische, noch lutherische, noch calvinische ꝛc. Kirche mehr seyn, sondern die letzte, allgemeine Kirche wird die christliche seyn, wie sie es Anfangs war, und ihrer Bestimmung nach seyn soll. Eph. 4, 5—10. Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater Aller, der da ist über euch Alle, und durch euch Alle, und in euch Allen (der Alle beherrscht, durch Alle und in Allen wirkt).

und wenn nach 1 Kor. 1, 11—13. weder Paulianer, noch Apollianer, noch Kephianer (Petrinianer), durchaus keine verschiedenen christlichen Partheien, sondern Alle bloß Christianer seyn sollen, so ist leicht zu erachten, daß jene verschiedenen christlichen Partheien endlich aufhören und sich in die einzige christliche auflösen werden. 1 Kor. 3, 4—15. Daß der bloße Vernunftglaube zuletzt herrschen werde, ist nicht wahrscheinlich, da die Menschen sich nicht Alle zu reinen Vernunftbegriffen erheben werden, theils, weil es ihnen an Fähigkeiten, theils an Zeit und Muße dazu fehlt, und sie also einen positiven Glauben haben müssen, den sie als von Gott selbst geoffenbart und gegeben ansehen, und in welchem ihnen gesagt wird: so spricht der Herr! Diesen Glauben dürfen wir nicht verdrängen und geradezu verwerfen, wenn wir nicht die Schwachen in Begriffen irre machen, und vom Glauben abziehen, und wohl selbst zur Irreligion verleiten wollen; ihn aber auch nicht direkte befördern und uns für ihn ausdrücklich erklären, welches Hochverrath an der Vernunft seyn würde, die wir nicht verdrängen sollen und dürfen, und die allem Glauben zum Grunde liegen, ihn nähren und erhalten muß. Ist dieses aber nicht eine Art von Täuschung? Allerdings, aber eine unschuldige, wohlthätige, deren sich auch Jesus bediente, wenn er sich für den Messias, obgleich im edelern Sinne, ausgab, und von einem Reiche redete, ohne wirklicher König zu seyn, und sich auch übrigens nach den schwachen Begriffen seines Volks und seiner Schüler bequemte. Und giebt es irgend eine Erziehung des Menschengeschlechts, ohne alle

Täuſchung? Giebt es nicht auch ſelbſt Täuſchungen in der Natur, in ihren mannichfaltigen Formen und Erſcheinungen, welche die Dinge nicht darſtellen, wie ſie ſind? Giebt es nicht auch Täuſchungen in unſrer eigenen Natur, in unſrer Einbildungskraft, Hoffnung und Erwartung? Und von wem iſt dieſe Natur? Iſt ſie nicht von Gott? Nur darf jener Glaube nicht behauptet und vertheidiget werden, wenn man davon ſelbſt nicht überzeugt iſt; denn dieß wäre Betrug, der den Charakter des Menſchen verdächtig macht, ihm alle Wahrheit nimmt und alles Zutrauen entzieht. Dieß wäre Beförderung des Aberglaubens ſelbſt, welches vernunftwidrig iſt. Es giebt nun einmal keinen andern Weg zu dem Herzen gewiſſer Menſchen, als den durch eine unſchuldige Täuſchung. Sobald wir freier zu ihnen reden können und dürfen, werden wir es nicht unterlaſſen. Ich habe euch noch Vieles zu ſagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht faſſen; wenn aber jener, der Wahrheitsgeiſt, kommt, ſo wird er euch zu aller Wahrheit leiten, Joh. 16, 20. Und dieſer Wahrheitsgeiſt war ihr eigner freier, unbefangen denkender Geiſt, nachdem das Licht der Wahrheit durch die Lehre Jeſus in ihnen aufgegangen war.

Unvergänglichkeit des Chriſtenthums.

So wichtig und wohlthätig nun das Chriſtenthum iſt, ſo unvergänglich wird es auch ſeyn. Schon als moraliſch-religiöſe Lehre iſt es, wie Gott, von dem es abſtammt, und wie die Vernunft, in der ſie gegründet iſt, unvergänglich: und als poſitive Lehre, die beſondere Pflichten und

Gebräuche enthält, wird es immer nöthig und unentbehrlich seyn, weil kein Volk ganz aufgeklärt und zur reinen Vernunftreligion geleitet werden kann, und wird also auch in dieser Beziehung unvergänglich seyn. Dieses versichert auch Jesus, Luk. 21, 33. Eher werden Himmel und Erde vergehen, als daß meine Worte (Lehren, Aussprüche) unerfüllt bleiben sollten. Und Matth. 28, 20. sagt er: ich bin bei euch alle Tage, bis ans Ende der Zeiten; und verheißt seinen Schülern nicht nur seinen beständigen Schutz, oder vielmehr den Schutz und Sieg der Wahrheit, sondern auch eben dadurch die Erhaltung seiner Lehre, welche die Wahrheit in sich faßt. Vorzüglich aber wird 2 Kor. 3, 11. die Lehre Jesus als bleibend vorgestellt, (το μενον) im Gegensatze der mosaischen Lehre, welche aufhören sollte (το καταργουμενον). Und 1 Kor. 13, 13. sagt Paulus, daß der Glaube an Christus Lehre, die er, nach dem ganzen Kapitel, in die moralische Religionslehre setzt, bleibe. (πιστις, ελπις, αγαπη μενει.) Allein spricht nicht Jesus das Gegentheil? Wenn des Menschen Sohn kommen wird, meinest Du, daß er auch Glauben auf der Erde finden werde? Er redet aber hier von dem Unglauben der Juden, denen auch selbst jene Gerichte Gottes über Jerusalem die Augen nicht öffnen würden, um den bisher verkannten Christus als den ihrigen anzunehmen.

Veränderlichkeit des Christenthums.

Ob aber gleich das Christenthum unvergänglich ist, so ist es doch nicht unveränderlich. Es hat sich schon sehr verändert, und

wird ſich noch verändern, bald zu ſeinem Vortheile, bald zu ſeinem Nachtheile; in der Folge aber wird es, wie wir hoffen und glauben, immer reiner erſcheinen, je reiner und freier ſich das Vernunftlicht erhebt, und je weniger es durch die Macht des Aberglaubens gehindert wird. Anders ſahe das Chriſtenthum aus zu Chriſtus Zeiten, wo es einfach und ungekünſtelt, aber noch immer zum Theil jüdiſch war, und Jeſus konnte und wollte davon nicht allen jüdiſchen Anſtrich wegnehmen, um den Uebergang zu demſelben den Juden zu erleichtern; anders zu den Zeiten der Apoſtel, wo es vom Judenthume getrennt wurde, obgleich mit einigen dogmatiſchen Subtilitäten verſetzt; *) anders zu den Zeiten der Väter, da es eine philoſophiſch-theologiſche Geſtalt annahm, und mit willkührlichen Sätzen und Ceremonien überladen wurde; anders zu den Zeiten der Päbſte, wo es beinahe lauter Aberglaube war; anders zur Zeit der Reformation, wo es einigermaßen gereinigt hervorging; anders nach dieſen Zeiten bis auf die unſrigen, wo die menſchlichen Zuſätze immer mehr abgenommen, und das Zufällige im Chriſtenthume von dem Weſentlichen, das Poſitive von dem Moraliſchen geſchieden und abgeſondert wurde. Selbſt die moraliſchen Lehren des Chriſtenthums haben zu unſrer Zeit mehr Reinheit und Feſtigkeit erhalten, und man hat die Tugendlehre von der Klugheitslehre ſorgfältig zu unterſcheiden angefangen, und die Religion aus ihr hervorgehen laſſen, anſtatt ſie ſonſt von ihr abhängig zu machen, und ſich alſo der Wahrheit in der Beſtimmung

*) Wovon beſonders die Briefe Pauli zeugen.

des letzten Zwecks und Gutes der Menschheit ungemein genähert. Ob das Christenthum noch mehr gereinigt und vervollkommnet werden könne, wird die Zeit lehren; wahrscheinlich ist es nicht, da schon alles Zufällige von ihm weggenommen ist, und die Vernunft mit voller Freiheit ihre Lehren geprüft und gesichtet hat.

Kann Jemand ein Christ seyn, ohne die zufälligen Lehren des Christenthums zu glauben u. zu befolgen?

Die Frage ist noch: Kann Jemand ein Christ seyn, ohne die zufälligen Lehren des Christenthums zu glauben und zu befolgen? Es kömmt hierbei auf den Begriff des Christenthums an. Versteht man darunter die gesammte Lehre Jesus, so wie wir sie von seinen Schülern und Aposteln in ihren Schriften erhalten haben, so kann niemand ein Christ seyn, der nicht alle jene Lehren glaubt und beobachtet. Versteht man aber darunter die moralisch-religiösen Lehren des Christenthums, oder die praktischen Lehren und Grundsätze derselben, den Geist des Christenthums, so kann auch der ein Christ seyn, der sich bloß nach diesen Lehren richtet, ohne sich an jene zu binden, und dieser ist sogar ein Christ im edelsten Sinne, weil er nur auf den Geist des Christenthums Rücksicht nimmt, und die wesentlichen Lehren desselben von den zufälligen unterscheidet, und sich an jene, nicht an diese bindet. Doch wird er als Menschenfreund sich auch nach den schwachen Begriffen seiner Mitchristen richten, und unschuldige Lehren und Gebräuche nicht verachten, und die heilsamen und zweckmäßigen Religionsandachten und Uebungen zum Besten Anderer, und zu seiner eigenen Erbauung beobachten und gebrauchen. Uebrigens kommt es auf eines jeden eigene Vorstellung an, wie viel er zum

Christenthume rechnet, und wie weit er seine Verbindlichkeit annimmt. Glaubet er, auch ohne Beobachtung jener Gebräuche und Uebungen, ein Christ seyn zu können, weil er nach Christus moralischer Lehre denkt und handelt — wer wollte ihm dann den Namen eines Christen absprechen? Können wir unsere Ueberzeugungen zu den Ueberzeugungen Anderer machen? Und dürfen wir über ihren Glauben absprechen? Wer bist du, daß du über Andere urtheilst (absprichst)? Röm. 14, 4. Wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? Nur sein Herr ist Richter, er mag recht oder unrecht handeln. Wer Christus moralisch-religiöse Lehre annimmt und befolgt, und ihn als den Stifter derselben verehrt, der ist ein Christ, wenn er auch den christlichen Andachten und Uebungen nicht beiwohnt; doch muß er seiner Meinung gewiß seyn, und er darf sich nicht aus Eigensinn, oder aus Stolz, oder aus blinder Nachahmung, oder wohl selbst aus Furcht, dem aufgeklärten Theile zu mißfallen, oder aus sonstigen unedeln Absichten ihnen entziehen. So bald er dieß thut, so handelt er nicht christlich, denn der Geist des Christenthums ist nicht eigensinnig, nicht stolz, nicht gedankenlos, noch weniger ein Geist der Furcht und der Knechtschaft. Im zweifelhaften Falle ist es besser, man fügt sich nach den löblichen Sitten und Gebräuchen der Christen, die zum gemeinen Besten und zur Erbauung der christlichen Religionsgesellschaft dienen, und entzieht sich ihnen nicht, sondern sucht auch sie zu benutzen, und giebt seinen Mitchristen, die jener Uebungen mehr bedürfen, ein gutes Beispiel. So handelte

Jesus. Ob er gleich ein Jude in dem edelsten Sinne des Wortes war, d. h. nach dem Geist der jüdischen oder vielmehr mosaisch-prophetischen Religion dachte und handelte, so beobachtete er doch die Beschneidung und genoß das Osterlamm, und besuchte die jüdischen Feste, und war uns Beispiel, wie wir als Christen, nach seiner Lehre, handeln sollen. Er ordnete zwar in Ansehung der öffentlichen Gottesverehrung nichts an, sondern überließ dieß der Freiheit der christlichen Religionsgesellschaft; er sagte sogar Joh. 4, daß der ächte Gottesverehrer an keine äußere Verehrung und Anbetung gebunden sey, die ihren Sitz im Herzen habe, und die er allenthalben mit sich führe; doch wollte er hier nur einen Wink geben, daß die öffentliche Gottesverehrung an keinen Ort gebunden sey, und weder zu Jerusalem noch zu Garizim geschehen müsse. Kurz, der ist Christ, welcher nach Christus Lehre, seiner Ueberzeugung oder seinem Glauben gemäß, denkt und handelt; und wenn er dagegen handelt, so ist er kein Christ, denn der Christ thut nicht Unrecht. Was aber nicht nach Ueberzeugung geschieht, ist Unrecht. Röm. 14, 23. Und es ist Pflicht, seine Ueberzeugungen gehörig zu begründen, und sich nicht selbst zu täuschen.

Der Religion und dem Christenthume steht Irreligion, Unglaube, Aberglaube, Lauigkeit, Gleichgültigkeit, (Indolenz) Schwärmerei, Bigotterie, Heuchelei entgegen.

Irreligion ist Verachtung und Vernachläs- Irreligion.
sigung der Religion, oder eine Denkungsart, die auf Religion nicht Rücksicht nimmt, die sich alles erlaubt,

und von ihr weder Gutes noch Böses erwartet. Sie ist die Denkungsart des Unglaubens, der sie verwirft, des Leichtsinns, der sich über sie hinwegsetzt, der Sinnlichkeit, die nur nach Genuß strebt. Sie ist die Denkungsart der sogenannten großen Geister, die sich über den gemeinen Mann erheben und für Freie angesehen seyn wollen, die nichts bindet, und die auch die Fesseln der Religion zerschlagen. Sie wird mit dem Menschen nicht gebohren, sondern erzogen, den Saamen zur Religion bringt er mit in die Welt. Aber die Erziehung, die oft verkehrt ist, verhindert die Entwickelung dieses Saamens, säet Unkraut unter den Weizen und erstickt ihn. Die Irreligion wird erzogen und gepflegt in den Häusern schlechter Eltern, in dem Umgange leichtsinniger Menschen, an den Höfen der Großen, wo die Wollust herrscht, in den Pallästen der Reichen, wo die Ueppigkeit an der Tagesordnung ist, in den Hütten der Armen, wo drückender Mangel die Verzweifelung herbeiruft, und in den Schulen der Weisen, die eine falsche Philosophie für die wahre verkaufen. Glücklich ist, wer diesen Versuchungen entgeht, und der Stimme der Vernunft und des Gewissens folgt, welche ihm sagt: verehre die Gottheit, glaube eine Vergeltung, erwarte eine Ewigkeit! Die Irreligion ist ein Gift für die Menschen. Sie frißt die Tugend an der Wurzel an, und macht, daß sie verwelkt. Ohne sie ist die Tugend eine Rebe des Weinstocks, der keine Stütze hat, und sich bald senkt und legt, und die schönen Hoffnungen des Winzers täuscht. Wo die Irreligion herrscht, da schweigt die Vernunft, da gebieten die Sinne, da schwelgen die Begierden, da sammeln sich

die Laster, da fliehen die Tugenden, und das Glück verblüht mit der Freude und Hoffnung, da lösen sich die Bande der menschlichen Gesellschaft auf, da verlieren die Gesetze ihr Gewicht, die Obrigkeiten ihr Ansehen, die Eidschwüre ihre Heiligkeit, die Verträge ihre Festigkeit und die Treue ihre Unverbrüchlichkeit — und wenn sie ganz auf Erden herrschen sollte, so würde Unordnung und Verwirrung allgemein seyn. Sie beraubt die Menschen ihres schönsten und besten Gutes, des Ankers der Hoffnung, der Quelle der reinsten und seligsten Freuden, der Religion, und giebt sie dem Schicksale Preis: sie schwimmen gleichsam auf dem stürmischen Meere, ohne Segel und Compaß, herum, und erwarten mit Schrecken und Entsetzen den letzten Schlag, der sie in den Abgrund hinabschleudern wird. Regenten können also sich nicht mehr um die Staaten und Völker verdient machen, als wenn sie der Irreligion steuern und wehren, und allen Spott und Scherz über die Religion von ihren Höfen verbannen, und Religion- und Tugendsinn in allen Ständen befördern.

Unglaube.

Die Irreligion unterscheidet sich vom Unglauben, welcher die Religion leugnet und verwirft, ohne sie immer zu verachten; sie oft schätzt und verehrt, und wünscht, sich von ihr überzeugen zu können, ob er gleich auch nicht selten mit Irreligion oder mit Religionsverachtung verbunden ist, wenn er aus einem bösen Herzen entspringt, und die Frucht der Laster ist. Man kann also vom Unglauben nicht immer auf Irreligion, und von Irreligion nicht immer auf Unglauben schließen. Der Unglaube ehrt oft die Religion, wenigstens äußerlich, und beobachtet ihre Uebungen und Ge-

bräuche; und er möchte sie wohl auch gern innerlich verehren, wenn er sich von ihr überzeugen könnte, oder ihr nicht zu viel Opfer bringen müßte, und bald auf einen lockenden Gewinn, bald auf ein reizendes Vergnügen, bald auf ein bequemes Leben, und auf sonstige Annehmlichkeiten Verzicht thun müßte. Er verbirgt sich auch oft und entdeckt sich nicht, entweder aus Furcht, oder aus Schonung gegen Andere, oder auch aus Politik. Er ist also weniger schädlich, als die Irreligion, welche allemal sichtbar ist, und leicht verführt, oder doch den Glauben Anderer ungewiß und wankend macht, und ihn nicht selten raubt.

Verschiedene Arten des Unglaubens.

Er ist aber von verschiedener Art. Es giebt einen Unglauben aus Lasterliebe, der eigentlich Unglaube ist, und den Menschen verwerflich macht. Joh. 3, 18 — 20. Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, denn er glaubt nicht an den Namen des inniggeliebten Sohnes Gottes. Das ist aber das Gericht (die Ursache des Gerichts, der Verurtheilung der Menschen), daß, obgleich das Licht (Jesus und seine Lehre) in die Welt gekommen ist, die Menschen gleichwohl die Finsterniß mehr, als das Licht liebten, weil ihre Werke böse waren. Wer Arges thut, der haßt das Licht, und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht gestraft werden. Denn der Mensch, welcher die Laster liebt, will in dem Genusse derselben nicht gern gestört seyn, und die Religion stört ihn darin, die ihn warnt und droht; — und wenn er von Gott nichts hoffen kann, so will er auch von ihm

nichts fürchten und die Ewigkeit, die ihm nicht erfreulich ist, soll ihm auch nicht schrecklich seyn. Darum leugnet er die Religion und verwirft sie, und haßt sie als seine Feindin, als die Zerstörerin seiner Ruhe, seiner Freuden und seines Genusses, und ist sinnreich genug, sich durch allerlei Scheingründe zu täuschen; ob er gleich nicht vermögend ist, die Religion und den Glauben an sie ganz aus seinem Herzen zu reißen, wenn er auch wollte, die ihm so natürlich ist, so nahe liegt, und unmittelbar aus der Vernunft hervorgeht. Sein durch Lasterliebe bestochenes Herz besticht auch den Verstand, oder vielmehr die Vernunft, welche Trugschlüsse mit wahren, und Scheingüter mit wirklichen verwechselt. Es giebt aber auch einen Unglauben aus Unwissenheit, Unachtsamkeit, Leichtsinn, Eitelkeit und Nachahmungssucht. Aus Unwissenheit, wenn der Mensch nicht so viel Begriffe hat, als zur Religion gehören, und nicht hinlängliche Gründe für den Glauben sich vorstellen kann. Dieser Unglaube herrscht bei einem großen Theile der Menschen, die sich von ihrem Glauben nicht Rechenschaft geben können, und ihn gar leicht, bei dem ersten scheinbaren Einwurf, aufgeben. Der Unglaube aus Unachtsamkeit und aus Leichtsinn ist eben so häufig, weil nichts gewöhnlicher ist, als daß sinnliche Menschen übersinnliche Dinge nicht achten, und sie keiner nähern Betrachtung würdigen. Sie haben dazu weder Zeit noch Lust, leben in beständigem Taumel der Lüste, in beständigen Zerstreuungen, und flattern, gleich dem Schmetterlinge, von einer Blume, von einem Genusse zum andern, und bemerken und be-

herzigen die große Sache der Religion nicht, und können also nie zum Glauben und zur Festigkeit in ihrer Ueberzeugung kommen. Die Eitelkeit spielt dabei auch ihre Rolle. Der Mensch will sich gern auszeichnen, und weiß, daß er sich durch Unglauben auszeichnet, und von denen, die sich für weise halten, deshalb gelobt und gepriesen wird, welche sagen, daß man den Glauben nur noch bei dem Pöbel suchen müsse, der nicht weiter sehen könne, und sich täuschen lasse. Diese Vorstellung, wie schmeichelhaft ist sie nicht für den eiteln Menschen, und wie leicht giebt er aus Liebe zu ihr seinen Glauben auf, und verschmäht jede Art des Glaubens? Die Nachahmungssucht hat auch ihren Antheil daran. Was ein großer Theil, zumal von angesehenen Leuten, thut, das ahmt der übrige Theil gern nach, um sich ihnen gleich zu stellen, und in der Meinung, daß sie, als der verständigere und gebildetere Theil, die Sache besser wissen und verstehen müßten. Vorzüglich ahmt er gern die Großen im Volke nach, die eine bedeutende Stimme und eine hohe Macht haben, und durch ihren Glanz so leicht fesseln.

Schädlichkeit des Unglaubens.

Und wie schädlich ist der Unglaube nicht? Er befördert Irreligiosität, Gewissenlosigkeit und Hoffnungslosigkeit. Denn von ihm zur Verachtung der Religion ist nur ein Schritt. Und wie diese den Unglauben erzeugt, so erzeugt auch dieser jene wieder; denn was ist leichter und natürlicher, als eine Religion zu verachten, die man nicht glaubt? Von dem Unglauben ist auch nur ein Schritt zur Lasterhaftigkeit. Und wie er nicht selten die Folge der Laster ist, so sind auch diese nicht selten die Folge von jenem. Denn der

Unglaube ist durch nichts mehr gebunden, und das Gewissen ist ohne Religion nicht stark genug, und geht ohne sie leicht verlohren, wird als bloße Täuschung und Frucht einer abergläubischen Erziehung angesehen, geht also in Gewissenlosigkeit, und durch sie in Trost- und Hoffnungslosigkeit, und nicht selten in Verzweiflung über. Oft nimmt auch der Unglaube einen entgegengesetzten Weg, und wird Aberglaube; weil der Mensch von Natur bestimmt ist, etwas zu glauben, und sich von der Macht eines höhern Wesens über die menschlichen Angelegenheiten zu überzeugen, und sich demselben anzuvertrauen. Wenn er also aufhört, an die Religion zu glauben, so schafft er sich selbst einen Glauben, so abgeschmackt er auch seyn mag, oder greift blindlings zu jeder Meinung, die nur einigermaßen der Religion ähnlich sieht, und wird also aus einem Ungläubigen ein Abergläubiger. Welch eine Pest der Aberglaube für die menschliche Gesellschaft sey, und wie sehr er alle menschlichen Bande, gleich dünnen Fäden, zerreiße, göttliche und menschliche Gesetze mit Füßen trete, und allgemeine Unordnung und Verwirrung in den Staaten nach sich ziehe, lehrt die Erfahrung, und man war von jeher bemühet, die Religion in denselben aufrecht zu erhalten. Und selbst rohe und ungebildete Völker ehrten sie, weil sie einsahen, daß ohne Religion ihre bürgerliche Einrichtung und Verfassung nicht bestehen könne *). Und

*) Wer erinnert sich hier nicht des Numa Pompilius, des zweiten römischen Königes, der in dieser Hinsicht den Götzendienst einführte und feierlich machte?

wenn der Unglaube herrschend werden sollte, welches nicht wahrscheinlich ist, da schon die Natur dafür gesorgt hat, daß der Mensch nicht allen Glauben wegwerfen kann; so würde die Unordnung noch allgemeiner werden. Daß die bürgerlichen Einrichtungen auf Erden noch bestehen, das verdanken sie größtentheils der Religion, die sich in denselben befindet; es ist also Pflicht für jeden Staat, für die Erhaltung und Aufnahme der Religion zu sorgen, und durch gute Unterrichts- und Erziehungsanstalten in Kirchen und Schulen dem Unglauben zu steuern und zu wehren, und den Glauben an Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit, als die Grundfeste aller Staaten, zu befördern *).

Könnte wohl ein Staat aus lauter Atheisten bestehen?

Ob ein Staat aus lauter Atheisten bestehen könne, ist also keine Frage mehr, da jeder Staat des Glaubens an Religion bedarf, und da lauter Atheisten weder Gott, noch Gesetze, noch Obrigkeiten, noch Eidschwüre, achten würden, und, wenn sie den Gesetzen gehorchten, so geschähe es doch nur aus Furcht oder aus Eigennutz. Jeder würde also bloß für seinen Vortheil leben, sich empor zu schwingen und zu herrschen suchen, und keiner würde dem Andern gehorchen wollen. Die angebohrne Rechtschaffenheit würde ohne Religion sich nicht erhalten, weil sie ohne sie nicht hinlängliche Nahrung hat, und mit ihr aufs engste verwebt und verbunden ist, so, daß sie jedes gute Gesetz als Gottes Gesetz ansieht und verehrt.

---

*) Cicero sagt: haud scio, an, pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas generis humani, et una excellentissima virtus, Justitia, tollatur.

Wenn also mit der Religion nach und nach auch alle Rechtschaffenheit verschwände, und nichts, als die Triebfedern der Furcht und des Eigennutzes übrig blieben, die die Menschen noch einigermaßen in Ordnung halten, so wären dieß sehr lockere Bande, die leicht zerrissen werden könnten. Es ist aber der Unglaube, von dem wir hier reden, der Unglaube an Religionslehren und Wahrheiten, und nicht an Religionsmeinungen, die unerheblich sind; noch weniger an Religionsirrthümer, die für Religion fälschlich ausgegeben werden. Denn man kann unglaubig seyn, in Hinsicht gewisser Lehren, die nur Meinungen sind, und doch Religion haben; und Irrthümer soll niemand glauben. Es ist also ungerecht, wenn man von unglaubigen Juden, Türken und Heiden spricht, weil sie den christlichen Glauben nicht haben. Sind sie darum ohne Religion? Hat es nicht religiöse Juden, Türken und Heiden zu allen Zeiten gegeben? Und giebt es solche nicht auch noch jetzt? In jedem Religionsglauben finden sich Lehren und Meinungen, die die Religion nicht betreffen, also auch in dem christlichen. In jedem Glauben giebt es auch grundlose oder irrige Lehren, und zwecklose, oft zweckwidrige Gebräuche. Wie leicht kann da nicht eine Religionslehre mit einer Glaubensmeinung, und mit einer bloßen kirchlichen Ceremonie verwechselt werden? Die verschiedenen Glaubensarten richten sich nach den verschiedenen Glaubensansichten. Sollte der Mensch darum unglaubig seyn, weil er in Hinsicht der Religion das nicht glaubt, was ich glaube? Wenn er in den Religionslehren und Wahrheiten mit mir über-

einſtimmt, ſo iſt er eben ſo wenig unglaubig, als ich, der ich ſeinen Religionsmeinungen und Gebräuchen nicht beiſtimme. Das Wort, oder vielmehr der falſche Begriff des Worts, Unglaube, hat viel geſchadet.

Was zeigt d. Unglaube in der Bibel an?

In der Bibel zeigt dieſes Wort bald den Unglauben aus Bosheit, aus Laſterliebe (den eigentlichen Unglauben), beſonders aber gegen die Lehre Jeſus, und deſſen Thaten an, Joh. 3, 18—20. Matth. 10, 58. Mark. 6, 6. Eph. 2, 2. 5, 6. Kol. 3, 6. Luk. 12, 16. Hebr. 3, 12. 18. Offenb. 21, 8. Mark. 16, 16.; bald den Unglauben aus Unwiſſenheit, Unachtſamkeit, Bedenklichkeit, und ſogar Gewiſſenhaftigkeit, die bisherige Lehre zu verlaſſen, 1 Tim. 1, 13. Apoſtg. 3, 17. 1 Kor. 2, 8. Röm. 11, 32.; bald einen Mangel an Vertrauen — Mißtrauen, ſchwachen Glauben, Matth. 17, 20. Mark. 9, 24. 16, 14. Röm. 3, 3. 4, 20. 11, 20. 23. 30. Joh. 20, 17.; bald Abgötterei, 1 Kor. 6, 6. 10, 27.; Gottesleugnung, Atheismus, Pſ. 14, 1. 53, 2. 92, 7. Dieſe Begriffe dürfen nicht verwechſelt werden, damit man nicht, was dem eigentlichen Unglauben zugeſchrieben wird, auf die übrigen Arten deſſelben ausdehne, die nur etwas ähnliches mit ihm haben, und zwar in der Verwerfung der Religion, und beſonders der Lehre Jeſus, mit ihm übereinſtimmen, aber aus verſchiedenen Urſachen, von denen eigentlich die Moralität der Handlungen abhängt.

Kann der Unglaube immer zu-

Es kann alſo Jemand aus Unwiſſenheit, Unachtſamkeit, Bedenklichkeit und

Gewissenhaftigkeit unglaubig seyn, ohne ich die mindeste Schuld zuzuziehen; in dem letzten Falle würde es sogar Pflicht seyn, die Lehre der Religion zu verwerfen, die Jemand für falsch hielte. Und schon das Bedenken, das er sich machte, auf irgend eine Art unrecht zu thun, würde ihm einen solchen Unglauben zur Pflicht machen. Wenn z. B. der Jude, gegen seine Ueberzeugung, oder sonstige erhebliche subjektive Gründe, die Lehre Jesus annehmen wollte, so würde er sich versündigen — weil alles, was gegen des Menschen eigenthümliche Ueberzeugung geschieht, unrecht ist. Röm. 14, 23. Und die Unwissenheit und Unachtsamkeit könnte bei der Verwerfung der Religion, oder der Lehre Jesus, nur dann zugerechnet werden, wenn sie verschuldet wäre, und der Mensch den gehörigen Fleiß und die gehörige Aufmerksamkeit gegen dieselbe nicht hätte beweisen wollen. Eben dieß gilt von dem Unglauben aus Mißtrauen, Mangel an Vertrauen, schwachen Glauben, wenn subjektive Gründe dazu vorhanden sind, welche theils in dem Mangel an richtigen Kenntnissen, theils in einem blöden Verstande, theils in einem nicht gehörig geübten Vorstellungsvermögen, theils in körperlicher Beschaffenheit und sonstigen besondern Umständen liegen können. Selbst die Abgötterei kann Entschuldigung finden bei Menschen, die sich zu dem Begriffe Eines Gottes noch nicht erheben können, oder von dem Zeit- und Volksgeiste geleitet, nicht frei über die Sache nachdenken, oder sich sonst von den Fesseln der Gewohnheit, des Herkommens und der Vorurtheile, nicht frei machen

zugerechnet werden?

können. Nur die Irreligion findet keine Entschuldigung, denn jeder Mensch muß Religion haben und achten, die so tief in seinem Herzen liegt und mit der Vernunft ihm gleichsam angebohren ist, und die seine und anderer Menschen Wohlfahrt befördert; und es ist unnatürlich und gewissermaßen empörend, die Religion nicht achten zu wollen.

Theoretischer und praktischer Unglaube.

Man kann den Unglauben in einen theoretischen und praktischen eintheilen. Der theoretische ist der Unglaube aus Grundsätzen (der systematische Unglaube, die Atheisterei), da man sich durch wirkliche, obgleich Scheingründe überredet, es sey kein Gott ꝛc. Diese Gründe sind bloß Trugschlüsse, die aus mancherlei Ursachen entstehen; theils, weil man, wegen seiner unmoralischen Denkungsart, geneigt ist, keinen Gott zu glauben; theils, weil man alles ergründen und erforschen, und den letzten Grund der Dinge einsehen will, der nicht erkennbar ist; theils, weil man sich durch eine falsche Philosophie und durch Liebe zu Spitzfindigkeiten schon verwöhnt hat, natürlich und richtig zu denken; theils, weil man gern Aufsehen erregen, und sich als einen denkenden Kopf zeigen will. Dieser Unglaube, diese Atheisterei findet sich zu allen Zeiten, obgleich nicht alle diejenigen wirkliche Atheisten sind, die sich dafür ausgeben, oder die so genennt werden. Denn oft denken sie ganz anders; und einen Atheisten, der sich völlig überzeugt habe, es sey kein Gott, und nicht oft an das Gegentheil in seinem Innern erinnert worden sey, hat es wohl noch nicht gegeben, indem sich

ein beständiger Unglaube in dieser Sache mit der vernünftigen Natur des Menschen nicht vereinigen läßt. Viele sind auch für Atheisten gehalten worden, die es nicht waren, weil man ihre Lehre nicht recht verstand, oder nicht recht verstehen wollte.

Praktischer Unglaube ist häufiger; zweierlei Arten, desselben.

Der praktische Unglaube ist häufiger. Er ist aber von zweierlei Art, ein Unglaube aus theoretischen Gründen (praktisch-theoretischer) und ein bloß praktischer. Der praktisch-theoretische Unglaube, oder der aus theoretischen Gründen, auf welche aber das sinnliche Interesse, als Stolz, Eitelkeit, Habsucht, Wollust ꝛc. großen Einfluß hat, ist die mit dem theoretischen Unglauben übereinstimmende unmoralische Handlungsweise. Der bloß praktische Unglaube findet auch bei dem theoretischen Glauben statt, so wie der praktische Glaube*) (die moralisch-religiöse Handlungsweise) bei dem theoretischen Unglauben Statt finden kann. Man glaubt einen Gott, aber man lebt nicht so, als ob man ihn glaube. Diese Art der Unglaubigen ist zahllos, und von den ältesten Zeiten her bekannt. Röm. 1, 19—32. Die Unglaubigen, deren Ps. 14. gedacht wird, können praktisch-theoretische, und auch bloß praktische seyn. Die praktisch-theoretischen Unglaubigen halten gemeiniglich die Tugend für einen Traum; denn es ist schwer, ohne Religion, an sie zu glauben, weil Beides aufs genaueste verbunden ist, und der

*) Der Mensch kann aus bloßen praktischen Gründen glauben, und aus dem Pflichtgefühl, und dem Gewissen sich von dem Daseyn Gottes überzeugen.

Glaube an die Tugend zum Glauben an Gott, oder zur Religion unmittelbar führt.

Der praktische Unglaube ist, nach der Bibel, eine Art der Abgötterei.

Der praktische Unglaube wird in der Bibel Abgötterei genennt, die in eine grobe und subtile eingetheilt wird. Jene vergöttert Alles, von der Sonne bis zur Zwiebel, von Gott bis zum Menschen, bewundert und verehrt die Geschöpfe, wie Gott, und erwartet von ihnen sein Glück, wie von Gott; diese läßt sich auf Kosten der ihm schuldigen unbegränzten Achtung, Liebe und Zuversicht, fesseln durch Glanz, Macht, Reichthum, Vergnügen, und achtet diese Dinge so sehr, als Gott, oder wohl selbst mehr noch, als ihn. Diese Abgötterei findet in allen Arten des Religionsglaubens Statt, und wird in der Bibel für wirkliche, obgleich subtile Abgötterei, ausgegeben, und mit ihr gleich verwerflich vorgestellt. Röm. 2, 22. 16, 18. Phil. 3, 19. Ps. 118, 8. Jer. 17, 5. Jes. 52, 9. Matth. 6, 24. Kol. 3, 5.

Unglaube und Atheisterei darf mit Freigeisterei nicht verwechselt werden.

Man darf aber den Unglauben und die Atheisterei mit der Freigeisterei nicht verwechseln, welche nichts anders, als freies Denken über die Religion ist, unabhängig von allem menschlichen Ansehn und Gebot.

Gemeiniglich wird das Wort in einem bösen Sinne genommen, und mit einer leichtsinnigen Denkungsart in Hinsicht der Religion verwechselt, nach welcher man die Freiheit, über sie zu denken, mißbraucht, und alles, was wir in ihr nicht ergründen können, oder was sich mit unsern Neigungen und Grundsätzen nicht vereinigen läßt, gerade zu verwirft, oder verachtet und verspottet. Freigeisterei kann aber auch in

einem guten Sinne genommen werden, für eine liberale Denkungsart, für ein freies, von menschlichen Meinungen und Autoritäten unabhängiges und unbefangenes, Nachdenken über die Religion. Und in diesem Sinne sollten wir billig Alle Freigeister seyn. Denn ein gedankenloses Annehmen der Religion, ein blindes Fürwahrhalten gewisser Glaubenslehren, eine steife und eigensinnige Anhänglichkeit an hergebrachte religiöse Meinungen, ist nicht Religion, die aus Gründen angenommen werden muß, welches ohne freies Denken unmöglich ist. Die üble Bedeutung des Worts: Freigeist, Freigeisterei schreibt sich von den Zeiten her, da man der Vernunft keine Rechte in Glaubenssachen einräumte, und sie bloß vom Glauben abhängig machte. Der Christ ist Freigeist, Freidenker im edeln Sinne des Worts, und er wird zu dieser Denkungsart aufgefordert, und nur vor dem Mißbrauche der Freiheit wird er gewarnt. 1 Petr. 2, 16. Gal. 4, 26. 2 Kor. 3, 17. Gal. 5, 1. 13. Jak. 2, 12. 1 Kön. 8, 9. 10, 29. Siehe S. 235.

Der Unglaube führt gemeiniglich zum Aberglauben, und es ist nichts gewöhnlicher, als daß der Mensch von einem Extrem auf das Andere gerathe. Das Extrem ist die Abweichung von der Vernunft, es sey nun auf der einen oder auf der andern Seite. Beides ist Abweichung, und leitet sich von einerlei Ursache ab, von dem Mangel des Vernunftgebrauchs, der sich nur durch verschiedene Richtungen unterscheidet. Der Unglaube verwirft die Vernunftgründe für Gott und Religion; und der Aber- Aberglaube.

glaube verwirft die Vernunftgründe für den würdigen Begriff der Gottheit. Jener sagt sich von der Religion los; dieser sagt sich von der vernünftigen Religion los; jener will nichts glauben, dieser will mehr glauben, als er soll, weil er seine Vernunft nicht gebraucht, und in dieser Sache nicht zu Rathe zieht. Und da er sich durch seine eigene Natur zur Religion gedrungen fühlt, und äußere Umstände (Unglück und Widerwärtigkeiten) dieses Gefühl oft noch mächtig verstärken, zumal wenn er ein böses Gewissen hat, so glaubt er lieber zu viel, als zu wenig, weil er sich fürchtet, und Trost sucht, und jeden Schein dazu in jeder auch noch so unsinnigen Vorstellung ergreift. Das Mittelglied des einen Extrems zum andern ist also der Mangel des Vernunftgebrauchs, der sich bald auf dieser bald auf jener Seite zeigt, nachdem Temperament, Erziehung, Umgang, und andere Umstände den Menschen bestimmen. Der Sanguinische, und der eine freie Erziehung genossen hat, wird mehr zum Unglauben, und der Pflegmatische, und sklavisch Erzogene, mehr zum Aberglauben geneigt seyn. Der mit leichtsinnigen und lustigen Menschen Umgehende, wird mehr für jenen, und der mit Ernsthaften und Schwermüthigen Umgang hat, mehr für diesen gestimmt seyn. Gleichen Einfluß hat Glück und Unglück; jenes reizt mehr zum Unglauben, dieses mehr zum Aberglauben; wenn die Umstände übrigens gleich sind, die allerdings Ausnahme von der Regel machen können. Der Aberglaube überhaupt ist eine falsche Vorstellung von der Natur und ihren Kräften, und eine Erwartung übernatür-

licher Wirkungen von natürlichen Ursachen. Der Aberglaube in der Religion ist eine falsche Vorstellung und Erwartung von Gott, und eine dieser Vorstellung gemäße Verehrung Gottes, oder vielmehr eines Gedankenbildes, das man fälschlich für Gott hält. Der Aberglaube verehrt also eigentlich nicht Gott, sondern sein eigenes Bild von Gott. Sein Gott ist ein Mensch, mit allen menschlichen Schwächen und Leidenschaften, und will auch verehrt seyn, als ein Mensch, nur mit dem Unterschiede, daß er mehr Macht hat, als der Mensch, und alles thun kann was er will, es sey möglich oder unmöglich, denkbar oder widersprechend, und seine Handlungsweise ist nicht frei, gesetzmäßig, sondern willkührlich. Der Aberglaube setzt die Verehrung Gottes mehr in das Aeußere, als in das Innere, legt auf die Abwartung der Ceremonien einen großen Werth, und verwechselt die Religion mit der Religionsübung, und ihre Lehren mit Glaubensmeinungen und Gebräuchen, und macht also von der Religion einen falschen, für sich und Andere nachtheiligen Gebrauch. Seine Religion erzeugt ihm nicht sowohl Freude, als vielmehr Angst und Furcht; er peinigt sich, ohne Ursache, und verfällt oft auf die abgeschmacktesten Handlungen. Doch giebt es auch Grade des Aberglaubens, da der Eine mehr, der Andere weniger unwürdige Vorstellungen von Gott hat, wobei es auf den Einfluß ankommt, den sie auf die Moralität und Glückseligkeit des Menschen haben, welcher größer oder geringer seyn kann. Jeder Aberglaube aber erniedrigt den Menschen und

Der Aberglaube erniedrigt den Menschen,

und hat traurige Folgen.

setzt ihn unter seine Würde herab. Denn jeder ist vernunftwidriges Denken und Handeln, und jeder leitet von der Moralität und Glückseligkeit ab, und hat noch überdieß die traurigsten Folgen. Er ist gemeiniglich mit Schwärmerei verbunden, oder mit einem blinden Eifer für seinen Glauben, der durch eine erhitzte Einbildungskraft genährt und gestärkt wird; er denkt der Religion und Gott selbst einen Dienst zu thun, wenn er Menschen, die seines Glaubens nicht sind, haßt und verfolgt, oft blutig hinrichtet. Joh. 16, 2. 3. Diesen Aberglauben verriethen ehemals die Juden gegen die Christen, und die nachmaligen Christen gegen die Juden, Heiden und Türken, ja so gar gegen einander selbst, nach den verschiedenen kirchlichen Partheien, in welche sie getrennt waren; und er herrscht noch jetzt auf der Erde bei unwissenden und sklavischen Menschen, welche die Finsterniß mehr, als das Licht, lieben, und die Aufklärung (das Grab des Aberglaubens) wie den Tod fliehen. Ja, der Aberglaube ist oft grausam gegen sich selbst, übernimmt die größten Beschwerden und Martern, um Gottes und seiner eingebildeten Seligkeit willen, und trägt oft kein Bedenken, seine eigenen Kinder Gott zu opfern. Am herrschendsten war und ist er unter den Heiden, und nächst diesen unter den Juden, Muhamedanern, und in der römischen Kirche, wo das Volk wenig und schlecht unterrichtet und sogar zu denken gehindert wird, und wo es Grundsatz ist, die Vernunft in Glaubenssachen zu verleugnen, und sie den Aussprüchen der Kirche zu unterwer-

fen, welche ſpricht, was das Oberhaupt derſelben und die Concilien lehren.

Ist der Aberglaube oder der Unglaube am bedenklichſten?

Man hat darüber geſtritten, ob der Aberglaube oder der Unglaube am bedenklichſten ſey, und jede Parthey vertheidigt ihre Meinung durch nicht unwichtige Gründe. Die den Unglauben für bedenklicher halten, als den Aberglauben, ſagen: der Aberglaube hat doch Religion und handelt derſelben gemäß; der Unglaube hingegen hat keine Religion, und iſt ſich ſelbſt überlaſſen. Der Aberglaube fürchtet, wenn er Unrecht thut, Strafe von einem höhern Weſen, oder von mehrern derſelben; der Unglaube verlacht dieſe Strafe. Der Aberglaube nährt Hoffnung einer vergeltenden Zukunft; der Unglaube verwirft dieſe Hoffnung. Was iſt nun beſſer oder ſchlechter von Beiden? der Aberglaube oder der Unglaube? Allein was zuerſt an dem Aberglauben gerühmt wird, daß er Religion habe, könnte wohl mit Recht geleugnet werden. Der Aberglaube hat keine Religion; ſeine Vorſtellungen von Gott ſind ganz oder größtentheils falſch, und erzeugen eine Verehrung, die der Gottheit nicht gemäß iſt. Wenn nun Religion Verehrung Gottes iſt, d. h. Verehrung eines höchſten moraliſchen Weſens, Verehrung, die ſich für Gott ſchickt, die ihm gebührt, ſo hat der Aberglaube keine Religion. Denn er erkennt Gott nicht recht, und verehrt ihn nicht recht, er verehrt nicht Gott, ſondern ſein eigenes Gebilde von Gott, das er Gott nennt. Aber irgend ein Glaube, könnte man ſagen, iſt doch beſſer, als keiner, man handelt doch demſelben gemäß, und richtet ſich nach ſeinen Vorſchriften. Wer aber gar keinen

Glauben hat, der lebt bloß, wie er will, nach seinen Lüsten und Begierden. Allein, was sind das für Vorschriften, die der Aberglaube ertheilt? Sind sie gut? Sind sie gerecht? Sind sie menschenfreundlich? Sind sie nicht allzu oft das Gegentheil, der Moralität und Sittlichkeit höchst nachtheilig? Und wenn der Unglaube keine Religion hat, hat er darum kein Gewissen? kein Gefühl für Recht und Unrecht? keine Moralität und keinen Glauben an sie? Ist der Religionsleugner nothwendig ein Tugendleugner? Liegt ihm der Glaube an die Tugend nicht näher, als der Glaube an die Religion? Und kann er sich nicht auch in vielen Fällen, ohne den Glauben an die Religion, erhalten und behaupten? Hat der Unglaubige nicht auch seine Gesetze in seiner Vernunft, in seinem moralischen Gefühl, in seinem Gewissen, nach welchen er sich richten muß? Und bestraft ihn nicht das Gewissen sogleich auf der Stelle, wenn er Unrecht thut? Und wer kann sagen, daß der Unglaube gar keine Religion habe? Gar keine Religion mit Ueberzeugung zu haben, ist unmöglich, weil es unnatürlich und unvernünftig ist. Vielleicht hat er nur diesen und jenen Glauben nicht, wenn man sagt, er habe keine Religion. Vielleicht steht ihm nach seiner individuellen Ansicht keine Glaubenslehre in ihrem ganzen Umfange an, und er bildet sich seine Religion nach seinen eigenen Grundsätzen. Die Furcht vor einem höhern Wesen kann wohl von äußern bösen Handlungen abschrecken, und zu äußern guten Handlungen hintreiben; allein dieß befördert noch keine Moralität; verhindert sie vielmehr, denn Furcht benimmt dem Menschen die freie Wahl, und macht ihn unfä-

hig zur Tugend; und Handlungen, wozu man getrieben wird, haben keinen Werth, auch keinen Bestand, und der Mensch handelt wieder nach seiner Denkungsart, so bald die Furcht vorüber ist; oder verschwindet. Und die Hoffnung, die der Aberglaube nährt, ist auch kein Segen, weder für ihn, noch für die Welt; sie gebiert und unterhält nur Sicherheit, und macht, daß er sich einbildet, recht zu thun, da er doch Unrecht thut. Hierzu kommt, daß der Unglaube niemanden schadet, als sich selbst, da hingegen der Aberglaube sich und Andern schadet. Er macht sich viele vergebliche Unruhe und Beschwerde, quält sich in seiner Seele mit Furcht, und an seinem Körper mit Pein, und haßt und verfolgt Alle, die nicht seines Glaubens sind, säet Feindschaft unter die Menschen, stiftet Empörungen, erregt Kriege, und verwüstet Länder und Städte, und glaubt dadurch Gott selbst einen Dienst zu thun, für ihn zu streiten und heilige Kriege zu führen. Man denke sich hier die Kreuzzüge, die Inquisition, die Sicilianische Vesper, die Pariſische Bluthochzeit, und alle die Religionskriege seit der Entstehung des Christenthums bis auf unsere Zeiten*). Und wenn der Aberglaube nicht immer wüthete, so geschahe es nicht, weil er es nicht wollte, sondern nicht konnte. In seinen Grundsätzen liegt Haß und Verfolgung gegen anders Denkende im Glauben, und nur die Macht aufgeklärter Fürsten hat ihn bisher noch im Zaum gehalten. Sollte er wieder Macht und Gewalt bekommen, so spielt

*) Der Hexenproceſſe und anderer Greuel des Aberglaubens hier nicht zu gedenken.

er die nehmliche Rolle, die er seit Jahrhunderten gespielt hat, hier mehr, dort weniger, nachdem er mehr oder weniger von der Aufklärung entfernt ist. Was würde aus der Welt werden, wenn abergläubige Priester und Mönche herrschten? Eine Mördergrube, eine Wüste. Der Aberglaube ist ein Ungeheuer, vor dem die ganze Menschheit erzittert, und vor dem die Geschichte, so weit sie nur reicht, warnt. — Allein wüthet der Unglaube nicht bisweilen auch? Als Unglaube nicht, da ist er gleichgültig. Wenn er wüthet, so wüthet nicht Er, sondern die Leidenschaft im Menschen. Der Unglaube stürzt Thronen, zerstöhrt Reiche, vertilgt Völker, nicht als Unglaube, sondern als Habsucht, Ehrsucht, Rachsucht ꝛc. und als Alliirter des Aberglaubens. Der Unglaube schadet niemanden gerade zu, als sich selbst; er beraubt sich der Wohlthaten der Religion, und giebt sich den Leidenschaften um so leichter Preis, weil die Religion ihn nicht zurückhält, und ist bloß dadurch Andern schädlich, daß er die Religion nicht befördert, sondern durch leichtsinnige Reden und Handlungen oft verhindert. Er ist also zwar auch schädlich, aber ungleich weniger, als der Aberglaube, der das Verderblichste auf Erden ist, das sich nur immer denken läßt: und jeder muß mit Ernst gegen ihn kämpfen, dem anders das Heil der Menschen am Herzen liegt; aber auch den Unglauben möglichst bestreiten, der, obgleich nicht positiv, doch negativ nachtheilig ist.

Laulichkeit in der Religion.

Die Laulichkeit in der Religion ist eine Art von Gleichgültigkeit gegen sie, und bestehet in einem so geringen Grade des Gefühls für sie, und der

Theilnahme an ihr, der beinah in keinen Betracht kommt, und keinen Einfluß auf die moralische Thätigkeit des Menschen äußert. Sie ist ein Mittelzustand zwischen moralischer Kälte und Wärme, und ist gefährlicher, als die moralische Kälte. Gleichgültigkeit gegen die Religion (Indolenz); denn sie glaubt, daß sie Religion hat, weil sie religiös fühlt, in so geringem Grade es auch seyn mag, und wird sicher und bildet sich ein, sie habe genug und sey vollkommen gut. Gleich einem Kranken, der sich einigermaßen wohl fühlt, und deshalb die Arzneien und Diät bei Seite setzt, und eben dadurch seinen Zustand verschlimmert, so ist der Lauliche. Offenb. 3, 15—17. Ich kenne deine Werke: du bist nicht warm und nicht kalt; weil du nun lau bist, weder kalt noch warm, so will ich dich aus meinem Munde speien. Du rühmst dich: ich bin reich; ich habe Ueberfluß, bedarf nichts mehr; und weißt nicht, daß du bist erbärmlich, jammernswerth, arm, blind, nackt.

Gleichgültigkeit gegen die Religion (Indolenz).

Ein großer, wo nicht der größte Theil der Menschen befindet sich in dem Zustande der moralischen Laulichkeit. Denn gegen die Religion gleichgültig zu seyn, verträgt sich mit dem natürlichen Gefühle von Recht und Pflicht nicht, das so nah an das religiöse Gefühl grenzt, und so leicht und so unmerklich in dasselbe übergeht. Und diese Gleichgültigkeit tritt nur zu gewissen Zeiten des Leichtsinns und der Verblendung ein. Aber für die Religion einigermaßen erwärmt zu werden, ihre Schönheit, obgleich im geringen Grade, zu empfinden, so

Die Laulichkeit in der Religion ist häufiger als die Gleichgültigkeit gegen sie.

bald sie nur von ihrer rechten Seite dargestellt wird, oder sich selbst dem Geiste darstellt, das ist der gewöhnliche Zustand der Menschen, die weder ganz gut noch ganz böse sind. Dieß sieht man auch bei jeder, nur einigermaßen erbaulichen und erbaulich gemachten, Religionshandlung. Die Menschen werden gerührt und bewegt, so leise und so schwach es auch seyn mag. Die Gleichgültigkeit in der Religion oder moralische Kälte ist überdieß ein unbehaglicher Zustand, der nicht lange und nicht immer bleiben kann, man fühlt die Kälte, fühlt das Unangenehme derselben, und sucht sich zu wärmen. Der laue Zustand hingegen ist behaglich, und man sehnt sich aus ihm nicht leicht heraus. Die Laulichkeit zeigt sich aber nicht nur in einem gewissen Mangel an religiösen Gefühlen, sondern auch an religiösen Gesinnungen und Handlungen, in einer irreligiösen Denkungsart und Handlungsweise. Der Lauliche in der Religion nimmt sichs nicht übel, wenn er gegen ihre Gesetze handelt, und es bedarf nur eines geringen Anstoßes, um dagegen zu handeln.

Ursprung der Laulichkeit und Gleichgültigkeit gegen die Religion.

Die Laulichkeit und Gleichgültigkeit gegen die Religion entspringt aus Irreligiosität, die jedes edle Gefühl erstickt, aus Lasterliebe, die für nichts Sinn hat, als was den Begierden schmeichelt, und aus Leichtsinn, der sich über alles Ernsthafte und Edele hinwegsetzt. Oft sind fehlgeschlagene Hoffnungen, die man sich von der Religion macht, an jener Laulichkeit Schuld, die um so weniger erfüllt werden konnten, je überspannter sie waren. Nicht selten geht selbst der Aberglaube und die religiöse Schwärmerei in Laulichkeit und Gleichgültigkeit über,

denn der Menſch nüchtern wird und ſich getäuſcht fin-
et. Der Geiſt des gegenwärtigen Zeit-
alters iſt mehr ein Geiſt der Laulichkeit und der Gleich-
gültigkeit gegen die Religion, als ein Geiſt des Unglau-
bens. Er iſt ein flüchtiger Geiſt, der ſich über alles
hinwegſetzt; ein weichlicher Geiſt, der das Anſtren-
gen ſcheuet; ein ſelbſtſüchtiger Geiſt, der Alles nur
nach Intereſſen berechnet; ein politiſcher Geiſt, der
nur das Mein und Dein der Staaten zum Zwecke hat,
und nur vermehren will, es ſey mit Recht oder mit
Unrecht, und der Sittlichkeit und Religion höchſtens
nur noch dazu gebraucht, um ſeine Pläne um ſo leich-
ter zu realiſiren. Bei einem ſolchen Geiſte kann nichts
anders, als moraliſche Laulichkeit und Gleichgültigkeit
hervorgehen — ein höchſt verderblicher Geiſt, der
alle Moral und Religion zernichtet und zu zernichten
drohet; der aber nicht immer ſo bleiben kann, ſon-
dern, nach dem Wechſel der Dinge, ſich verändern,
und in Unglauben oder Aberglauben übergehen wird,
woraus er zum Theil hervorging, bis er, von Beiden
lange genug herumgeworfen, zu ſeiner wahren Ten-
denz und Beſtimmung wieder zurückkehren und
die Tugend, oder das Vernünftighandeln, dem ſinn-
lichen Intereſſe vorziehen und die Religion mit warmer
Liebe umfaſſen wird. Doch wird die Religion immer
einen Theil ihrer Herrſchaft dem Unglauben, dem
Aberglauben, der Laulichkeit, und der Indolenz abtre-
ten müſſen; welches auch die Bibel zu erkennen giebt,
beſonders in denjenigen Stellen, die von der endlichen
Abſonderung der Guten und Böſen reden. Matth. 13,
25. Luk. 18, 8. 1 Tim. 4, 1. In den beiden

Geiſt des gegenwärtigen Zeitalters in dieſer Hinſicht.

letzten Stellen wird sogar gesagt, daß in den künftigen, folgenden Zeiten (ἐν ὑστέροις καιροῖς, ἐσχάτοις χρόνοις) wenig Glauben auf Erden seyn werde; (wenn hier nicht, wie es wahrscheinlich ist, von den Zeiten des Messias oder des neuen Testaments, welche auch so genennt zu werden pflegen, Apostg. 2, 7. Hebr. 1, 2. geredet wird). Und es würde eine schlechte Empfehlung der Religion und des Christenthums seyn, wenn es nicht nach und nach über die Herzen der Menschen siegen, und Irreligion, Unglauben und Indolenz verdrängen wollte. Allein dazu gehören Jahrhunderte, indem das moralisch-religiöse Licht viel Zeit braucht, um sich allgemeiner zu verbreiten, und kein Wachsthum in der ganzen Natur so langsam von Statten geht, als das in der moralischen Welt, wo so viele Irrthümer, Meinungen und Begierden zu bekämpfen sind, und wo der Tugend gleichsam jeder Fuß breit Land, den sie gewinnt, streitig gemacht wird, und tausend Hindernisse unaufhörlich das Licht der Wahrheit hemmen. Wenn nicht der Unterricht in Schulen besser, der Lehrstand geehrter, die Moralität, besonders in den höhern Ständen, geschätzter, und das bürgerliche Interesse mit dem menschlichen inniger vereinigt und verbunden seyn wird, so ist für die weitere Verbreitung der Religiosität nichts zu hoffen. Dazu gehört aber ungehindertes Forschen nach Wahrheit, freimüthiges Darstellen derselben, muthiges Bestreiten verjährter und geheiligter Irrthümer, und Verfolgen derselben bis in die geheimsten Schlupfwinkel, und Hervorziehen des Lichts, ohne Scheu und Menschenfurcht, verbunden mit der nöthigen Vorsicht

und Klugheit, die aber nicht in Aengstlichkeit, schlaue Verbergung und Verstellung ausarten darf, welche das Grab aller Religion und Moralität ist, und seit Jahrhunderten die Wahrheit verhindert und gleichsam in Fesseln gehalten hat, so, daß jetzt noch Unglaube, Irreligion, Aberglaube, Laulichkeit und Indolenz herrscht. Mögen die Zeiten nicht mehr fern seyn, wo die Wahrheit frei, gleich der wohlthätigen Sonne, hervorgehen und die Menschenwelt bescheinen, erleuchten und erwärmen kann! dann wird Religion und Tugend an der Tagesordnung seyn, und Irreligion, Unglaube, Aberglaube, Laulichkeit und Indolenz wird nur noch in düstern Köpfen und kalten Herzen Platz finden. — Die Laulichkeit kann leicht in Gleichgültigkeit übergehen, und der schwache Funke des Gefühls kann leicht verlöschen. Aber sie kann auch in Wärme übergehen, wenn sie Nahrung bekommt. Ein hoher Grad dieser Wärme heißt Entzücken, welches bisweilen eintritt, und das höchste süßeste Vergnügen gewährt. So lange dieses Entzücken mit deutlichen oder doch klaren Ideen verbunden ist, so bleibt es innerhalb der Grenzen der Vernunft; so bald es aber das Gebiet der Vernunft überschreitet, und in das bloße Gebiet der Imagination übergeht, so ist es Schwärmerei, religiöse Schwärmerei.

Schwärmerei.

Diese Schwärmerei überläßt sich den religiösen Gefühlen ganz, ohne sich ihrer deutlich bewußt zu seyn, und sie durch Vernunft einzuschränken und zu mäßigen: und wenn sie diese Gefühle für unmittelbare göttliche Wirkungen hält, wird sie Enthusiasmus, Fanatismus genennt. — Eine Art von geistiger

Enthusiasmus, Fanatismus.

Schwäche und Krankheit, die oft sehr gefährlich ist, und in religiösen Wahnsinn übergeht, die Alles zertrümmert, was nicht mit ihr gleich denkt und empfindet, und alle Menschen zu Schwärmern machen will. Bei dieser Schwärmerei geht die Wahrheit verlohren, und Gedanken, Gefühle und Empfindung, — alles ist überspannt und unnatürlich, und weder Religion, noch Tugend, noch Menschenwohl kann dabei gedeihen. Sie setzt einen hohen Grad von Einbildung voraus, eine Empfindsamkeit, oder vielmehr Empfindelei, die sich bei reizbaren Nerven, wie in andern Dingen, so auch in der Religion, zeigt. Nüchterne Begriffe, ruhiges Nachdenken, gesunder Unterricht, und vernünftige Erziehung und Bildung, können sie heilen. Es giebt ganze Sekten von Religionsschwärmern nicht nur unter den Christen*), sondern auch unter andern Menschen, in allen Glaubensarten.

Bigotterie aus Schwärmerei.

Die Bigotterie ist auch eine Art der Schwärmerei, aber bloß in der Andacht, in der pünktlichen Beobachtung der Religionsübungen, und in dem hohen Werthe, den man darauf setzt — eine falsche Andacht, Andächtelei, Frömmelei, die bald aus Unwissenheit, bald aus Aberglauben, bald aus Blödsinn entsteht. Der Bigotte beobachtet die Religionsübungen und Gebräuche pünktlich und genau, versäumt keine Kirche, kein Gebet, keine Andacht, weder öffentlich noch zu Hause, und hält die Seini-

*) Wem fallen hier nicht die Schwenkfeldianer, Herrnhutianer, Quäker ꝛc. ein, die ihre Religion in überspannte Gefühle setzen, und oft bis zum Unsinn schwärmen.

ien und andere mit ihm in Verbindung stehende Menschen dazu an. Er hält diese Uebungen für die Religion selbst, und erläßt sich wohl bei denselben die Religionspflichten, und siehet sie als Stellvertreterin der Tugend, als Tilgerin der Sünden und Laster an; ja sie sind ihm so wichtig und so heilig, daß er außer ihnen kein Heil und keine Seligkeit zu hoffen wagt.

Bigotterie aus Scheinheiligkeit.

Es giebt aber auch eine Bigotterie aus Scheinheiligkeit. Man will gern für einen frommen und heiligen Menschen gehalten werden, und unter der Maske der Religion sich empfehlen. Man stellt sich also andächtig, nimmt eine fromme Miene an, bezeigt sich demüthig beim Gebet, und eifrig bei Religionsübungen und Handlungen — Kurz man macht den Bigotten, spielt die Rolle des Andächtigen, um Andere zu täuschen und sich bei ihnen in den Geruch der Heiligkeit zu setzen.

Bigotterie aus guter Absicht.

Es giebt auch eine Bigotterie aus guter Absicht, da man zwar selbst von der Andacht wenig hält, und das Ueberspannte derselben wohl einsieht und verachtet, aber sie sorgfältig beobachtet, um Andere zu erbauen. — Die Bigotterie aus Schwärmerei ist wahre Bigotterie, und mehr für den Menschen, der sie beweist, als für Andere nachtheilig; denn der Bigotte von dieser Art macht sich sein Leben durch pünktliche und ängstliche Beobachtung der Religionsübungen und Gebräuche vergebens schwer, setzt sich der Verachtung und dem Spotte der Klügern aus, die ihn für schwach und blödsinnig halten — die Bigotterie aus Scheinheiligkeit ist nicht eigentliche Bigotterie, sondern maskirte. Sie entehrt

den Menschen und stellt ihn als einen Heuchler dar, so bald ihm die Maske abgenommen ist, und man verachtet und verabscheuet ihn zugleich. Und wie beschwerlich ist es nicht, eine fremde Rolle, seinem Charakter zuwider, zu spielen, und sie so gut und so fein zu spielen, daß man den Betrug nicht bemerke? — Die Bigotterie aus guter Absicht möchte noch zu entschuldigen seyn, und es ist besser, den Mangel seiner Andacht zu verbergen, als ihn sichtbar werden zu lassen, und lieber eine fromme, als eine leichtsinnige Miene anzunehmen; denn man stöhrt dadurch wenigstens die Andacht nicht, man befördert sie.

Aber besser ist es doch, wenn man nicht Ursach hat, sich zu verbergen und zu verstellen. Der wirklich Andächtige und Religiöse handelt allemal natürlicher, und die Verstellung des scheinbar Andächtigen blickt überall durch, und er schadet in der Folge mit seiner Täuschung mehr, als er nützet.

Heuchelei: Nichts aber steht der Religion mehr entgegen und ist ihr nachtheiliger, als die Heuchelei, oder die absichtliche Verstellung, um Andere zu hintergehen, und niedrige Zwecke auf Kosten derselben zu erreichen. Sie ist von zweifacher Art, eine Heuchelei im Reden, und im Handeln. Jene stellt die Religion anders vor, als sie sich dieselbe denkt, verbirgt die Wahrheit, befördert den Irrthum, und sucht falsche Lehren zu verbreiten, sey es aus Furcht, um nicht zu mißfallen und die Gunst des Volks oder der Großen zu verliehren; oder aus Schmeichelei und Gefälligkeit, um sie sich zu angenehmen Diensten und Gefälligkeiten zu verbinden; oder aus Eigensinn, Eifer-

im Reden.

icht, Neid, Haß, Stolz, Eitelkeit. — Eine euchleriſche Verſtellung iſt nie erlaubt, denn ſie zeugt lemal von einem ſchlechten und liebloſen Herzen, ſie at ſich ſelbſt zur Abſicht, und opfert ſich Religion, ugend und Menſchenwohl auf, ſie macht die Reli- ion zu einem Gewerbe und zu einem unedeln Mittel nedler Abſichten. — Eine weiſe und kluge, zum eſten der Religion und der Menſchheit genommene ückſicht auf Zeit und Umſtände, welche verlangt und athet, gewiſſe Lehren vor der Hand noch zu verſchwei- en, weil die Menſchen dazu noch nicht vorbereitet ſind, nd andere Lehren zu ſchonen und nicht geradehin zu erwerfen, und manche Religionspunkte nur leiſe zu erühren — iſt nicht Heuchelei, ſondern Religionsklug- eit, die eben ſo wohl eine Kunſt als eine Tugend iſt, eren ſich jeder Erzieher bedient und bedienen muß, enn er ſeinen Zweck erreichen will, und deren ſich uch ſelbſt der große Stifter unſrer Religion nicht chämte, welcher viele Lehren und Wahrheiten zu ſei- er Zeit noch nicht vortrug, und manche nur leiſe und nbeſtimmt andeutete. Ein anderes iſt es, gegen die Wahrheit reden, ein anderes ſie vorſichtig hervorzie- en und darſtellen. Das Licht iſt gut, es kann aber uch ſchädlich werden, wenn es blendet. Heuchelei nd weiſe Zurückhaltung, und kluge, den Zeiten und lmſtänden angemeſſene Vorſtellung der Lehren, ſind on einander ſo verſchieden, als Bosheit und Unſchuld, horheit und Weisheit; und die Klugheit iſt ſowohl ine Tugend, als die Wahrheitsliebe, und wenn dieſe on jener nicht geleitet wird, ſo hört ſie auf Wahr- eitsliebe zu ſeyn, die nur durch Klugheit ſich zeigen

Heuchelei im Handeln ist die allgemeinste und schädlichste.

und die Wahrheit befördern kann. Die Heuchelei im Handeln ist die allgemeinste. Sie nimmt die Maske der Frömmigkeit an, belügt sich und Andere, und glaubt zuletzt ihrer eigenen Lüge, und macht, daß der Mensch nicht besser werden kann, sondern immer schlechter werden muß, weil er von der Wahrheit abgewichen ist und sich selbst täuscht, und sich wohl überredet, daß er fromm ist, frömmer, als Andere. Und wer wünscht dieß nicht und glaubt es nicht leicht? Und wer schmeichelt sich nicht mit dem Scheine eben so weit zu kommen, als mit der Wahrheit, und hofft nicht, Andere dadurch für sich einzunehmen, und die Gottheit selbst gewissermaßen zu hintergehen und auf seine Seite zu ziehen?

Schädlichkeit der Heuchelei in Vergleichung mit dem Unglauben.

Der Unglaube hat der Religion so viel nicht geschadet, als die Heuchelei. Er hat zwar die Grundfesten der Religion angegriffen, aber nicht erschüttert, noch weniger umgestürzt, weil sie auf sich selbst beruhen, und das auf sie aufgeführte Gebäude der Religion durch zahlreiche Bekenner der Wahrheit gedeckt und geschützt wird. Die Heuchelei hingegen entzieht der Religion ihren Saft und ihre Kraft, und verwandelt sie in ein leeres Wesen, sie hat den Schein der Gottseligkeit, aber sie verleugnet ihre Kraft, 2 Tim. 3, 5. Und wie ein offenbarer Feind weniger gefährlich ist, als ein geheimer, so ist auch die Heuchelei gefährlicher, als der Unglaube. Sie schleicht sich ein, wie ein süßes Gift, und verdirbt alle Säfte und Kräfte des Menschen. Und dafür, daß sie sich in vielen Stücken Gewalt anthut, will sie sich auch wieder entschädigen,

nd in moralischer Hinsicht sich die Freiheit erlauben, ach eigenem Gefallen zu leben, die sie sich in religiö- r Hinsicht, durch Strenge in Beobachtung zufälli- er Ceremonien und Gebräuche, versagt. Daher richt der königliche Dichter Ps. 12, 4. Der Herr wolle ausrotten alle Heuchelei. Und Jesus predigt Matth. 23. und an andern Orten laut gen sie. Die Heuchelei ist Falschheit und studierter Betrug. Sie hat bloß sich selbst zur Absicht, und er- aubt sich jedes, auch noch so niedrige und schlechte, Mit- el, dieselbe zu erreichen, opfert ihr Wahrheit, Tu- end und Menschenwohl auf, und rühmt sich dabei och: ich danke dir, Gott, daß ich nicht in wie andere Leute ꝛc. Luc. 18, 11. Der Heuchler st der Antipode von dem Religiösen. Dieser ist fromm, ener will fromm scheinen. Dieser sucht besser zu wer- den, jener nur zu täuschen. Dieser ist bescheiden, je- ner, selbst unter der Maske der Demuth, stolz. Die- ser ist nachsichtig, jener streng; dieser gütig, jener lieblos.

Wenn aber die Religion so vielen Mißbräuchen ausgesetzt ist, und bald in Aberglauben, bald in Schwärmerei, bald in Bigotterie, bald selbst in Heuchelei übergeht, wäre es dann nicht besser, die Menschen hätten gar keine Religion? So handelten sie doch natürlich, nach ihrer bloßen Vernunft, und schweiften nicht über die Grenzen derselben hinaus, so lebten sie in der wirklichen und nicht in der Ideen- welt, die Alles verrückt, und den Menschen umkehrt. Und wieviel Unheil hat nicht die Religion gestif-

Wäre es, bei den vielen Mißbräuchen der Religion nicht besser, die Menschen hätten gar keine Religion?

ter? Wie viele Menschen sind nicht unter ihrer Firma gemißhandelt und getödtet worden? Und wie viele haben sich nicht selbst um ihrentwillen gemartert und gequält, und sich aller Lebensannehmlichkeiten und Freuden beraubt? Wie viele sind nicht durch sie zu thörichten und unsinnigen Handlungen verleitet worden, die außerdem klug und verständig waren? Man denke sich hier jene gebildeten Griechen und Römer, welche die widersinnigsten Gebräuche beobachteten, und bei aller ihrer sonstigen Vernunft sich in der Religion gleichsam ohne alle Vernunft zeigten? — Allein was hier von der Religion und gegen sie gesagt ist, das gilt nicht von ihr selbst, sondern von ihrem Mißbrauche. Sie selbst ist gut, denn sie ist Wahrheit und leitet zur Wahrheit. Sie ist die ausgebildete Vernunft in Beziehung auf die Gottheit. Sie ist die höhere Weisheit, die zur Tugend führt. Sie ist die Quelle der erhabensten Freude, Tröstung und Hoffnung, das Band der menschlichen Vollkommenheit, der Vereinigungspunkt aller Menschen und Völker unter Eine und dieselbe Gottheit. Und was hier der Religion zur Last gelegt wird, fällt nicht auf sie, sondern auf das Gegentheil von ihr, auf jene Auswüchse des menschlichen Geistes in Beziehung auf sie, auf jenen Aberglauben, jene Schwärmerei, jene Bigotterie, jene Heuchelei, und der Mißbrauch der Religion kann ihren Gebrauch auch nicht aufheben. Der Mißbrauch ist nicht nothwendig, sondern zufällig bei ihr. Und man kann eine Sache nicht eher recht gebrauchen lernen, als bis man sie vielfältig gemißbraucht hat, und also gleichsam mit Schaden klug geworden ist. Die

beſte Sache kann in der Hand eines Kindes, und unerfahrnen, unbedachtſamen Jünglings gemißbraucht werden, aber in der Hand des weiſen und verſtändigen Mannes wird ſie gebraucht. Und warum wäre uns denn die Religion gegeben? Warum läge ſie in unſerer Natur, in unſerer Vernunft? Warum hätten wir die Anlage und Fähigkeit zur Religion, und das moraliſch-religiöſe Gefühl, das wir uns nicht ableugnen können, und das wir auch nicht in uns vertilgen können? Sollte uns dieſes alles umſonſt gegeben ſeyn? Sollte es uns ſogar zum Schaden und Nachtheil gegeben ſeyn? Sollte die Religion etwas Böſes ſeyn? Die Natur ſchuf nichts Böſes; alles, was ſie macht, iſt gut, und alle Anlagen in uns ſind gut, und zweckmäßig. Eigentlich kann die Religion nicht einmal gemißbraucht werden. Sie iſt Verehrung der Gottheit, ihrer Würde gemäß, oder vernünftiger Glaube an die Gottheit. Was der Sache gemäß geſchieht, das iſt nicht Mißbrauch, ſondern Gebrauch, und was vernünftig iſt, kann nicht unvernünftig ſeyn. Jener ſogenannte Mißbrauch iſt bloß eine falſche Anſicht der Religion, oder eine verkehrte Anwendung derſelben. Sobald dieſe gehoben iſt, fallen auch jene ſogenannten Mißbräuche weg, und die Religion tritt in ihrer Würde und Wohlthätigkeit wieder hervor, gleich der Sonne, wenn die Nebel und Wolken zerſtreut ſind. Mit dem höher ſteigenden Lichte der Vernunft, und mit der mehrern Ausbildung derſelben, werden ſich jene Mißbräuche nach und nach von ſelbſt verliehren, und nur durch mancherlei Verwirrungen gelangt endlich die Vernunft zu ihrem hohen Ziele.

Die Religion ist allezeit wahr und eine falsche giebt es nicht.

Die Religion ist allezeit wohlthätig und kann nie schädlich werden, denn sie ist allezeit wahr, und eine falsche Religion giebt es nicht. Was wir falsche Religion zu nennen pflegen, ist eigentlich nicht Religion, sondern Religions-Ansicht, Religionsglaube, der nach den verschiedenen Subjecten wahr und falsch, mehr und weniger wahr ist. Eine falsche Religion giebt es eben so wenig als eine falsche Wahrheit. Wahrheit ist Licht, und Licht und Finsterniß stehen einander entgegen.

Es giebt nur Eine Religion.

So giebt es auch nur Eine Religion, aber verschiedene Arten des Glaubens an sie, nach den verschiedenen Vorstellungen von ihr. Es ist nur Eine Religion, wie es nur Ein Gott ist; aber es sind verschiedene Vorstellungen von Gott. Man kann also eigentlich von verschiedenen Religionen nicht reden, sondern von verschiedenen Glaubensarten, in welchen die Religion mehr oder weniger enthalten ist, nachdem sie mehr oder weniger wahr sind, und daher nicht sagen: Die jüdische, christliche, muhamedanische ꝛc. Religion, sondern der jüdische, christliche, muhamedanische Glaube. Was in diesem Glauben jüdisch, oder christlich oder muhamedanisch ist, betrifft nicht die Religion, sondern die verschiedenen Ansichten derselben. Auch die Bibel gedenket nur Einer Religion, die sie Einen Glauben nennt, unter welchem sie die christliche Lehre versteht. Eph. 4, 5. 6. Ein Herr, Ein Glaube ꝛc. Diese Lehre ist aber von einer zweifachen Seite zu betrachten, als moralische Lehre, da sie durchaus wahr ist, und als positive Lehre, da sie nur insofern wahr ist, als sie sich auf Wahrheit gründet;

z. B. die Lehre von Jesus Person und Würde, von seinen Schicksalen, und die daraus gezogenen moralischen Bewegungs- und Ermunterungsgründe. Wenn also Paulus sagt: Ein Herr, Ein Glaube ꝛc., so bezieht er sich auf die Lehren, in welchen alle Christen übereinstimmten, so verschieden auch die Ansichten dieser Lehren waren.

Die Religion ist also auch unveränderlich und unvergänglich. Denn die Wahrheit verändert sich nicht, und Gott, als der Gegenstand der Religion, verändert sich nicht. Die Verehrung Gottes kann sich zwar verändern, sie kann vollkommner und unvollkommner werden (sie kann Grade haben), aber wahr bleibt sie immer; und wenn sie nicht mehr wahr ist, so ist sie nicht mehr Verehrung Gottes, sondern irgend eines andern Wesens (eines eingebildeten Wesens und Gottes). Sie kann auch in dem einen und dem andern Menschen zu gewissen Zeiten aufhören, oder sich in falsche Verehrung verwandeln, aber dann ist sie nicht mehr Verehrung Gottes, sondern Aberglaube, Götzendienst. Daß die Religion immer wahr seyn muß, erkennt man auch daraus, daß sie immer für etwas Gutes und Wohlthätiges erklärt wird, und daß man einen guten, frommen Menschen schlechthin einen Menschen von Religion zu nennen pflegt. Ist sie aber unveränderlich, so ist sie auch unvergänglich, und kann nicht aufhören, so lange Menschen sind. Die Religion ist unveränderlich und unvergänglich.

Hieraus erhellt, was von der Frage zu halten ist: ob die Religion in unsern Tagen zu- oder abgenommen habe? Die Religion, als Religion, kann weder zu- noch abnehmen, so wenig als die Wahrheit zu- oder abnehmen kann, welche unveränderlich ist. — Hat die Religion in unsern Tagen zu- oder abgenommen?

Sie existirt zwar außer den Menschen, und den vernünftigen Wesen überhaupt, nicht; doch, wo sie existirt, ist sie allemal wahr, und kann nie falsch seyn. Aber die Religionserkenntniß kann zu- und abnehmen, deutlicher und undeutlicher, vollständiger und unvollständiger, überzeugender und weniger überzeugend werden. Allein die Religionserkenntniß ist noch nicht die Religion selbst, welche auch Gesinnung und Handlung dieser Erkenntniß gemäß erfordert. So kann auch die religiöse Gesinnung zu- und abnehmen, die Achtung gegen Gott stärker und schwächer werden, sich auch ganz aus den Herzen gewisser Menschen verliehren. — Aber darum kann man noch nicht sagen, daß die Religion zu- oder abgenommen habe, sondern nur die Achtung gegen sie in diesem und jenem Menschen; die nicht einmal bemerkt und mit Gewißheit erkannt und bestimmt werden kann. Die äußere Gottesverehrung kann gleichfalls zu- und abnehmen, ohne daß die Religion zu- und abnimmt, denn sie ist bloß Zeichen der Religion, und Beförderungsmittel derselben, aber die Religion nicht selbst; und sie ist gut und nützlich, aber nicht nothwendig. Joh. 4, 24. Die Religions-Pflichten gehören in die Moral; und die unmittelbaren Pflichten gegen Gott gehören zur religiösen Gesinnung, die etwas Inneres ist, und deren Zu- und Abnehmen nicht bemerkt werden kann. Die Frage: ob die Religion in der Welt zu- oder abgenommen habe, ist also unschicklich und ungereimt, denn es kann sie niemand beantworten, als Gott. Zwar kann man wohl aus den Handlungen auf die Gesinnungen gewissermaßen schließen, aber nur

gewissermaßen, aber nicht sicher und zuverläßig. Es gehören dazu sehr gesunde Augen, um die Handlungen gehörig beobachten zu können, und ruhige, unbefangene, anhaltende Ueberlegungen, und Beobachtungen, welches die Sache der wenigsten Menschen ist, denen es theils am Vermögen, theils am Willen fehlt. Und doch wollen Alle darüber urtheilen und bestimmt sagen, wie es jetzt mit der Religion in der Welt steht. Der größte Theil erklärt sich für die Abnahme derselben. Er kann aber eigentlich weiter nichts sagen und behaupten, als daß die Religionsübungen abgenommen haben. Allein die Abnahme derselben beweist noch nichts für die Abnahme der Religion, die auch auf eine andere Art geübt und genährt werden kann. Giebt ihr die Betrachtung der Natur und die stille Andacht nicht Nahrung genug, und ist es nicht mehr Religion, wenn man jener Uebungsmittel entbehren kann? Und giebt es nicht auch unter denen, welche sie gebrauchen, irreligiöse Menschen? Eine absolute Pflicht des Beispiels giebt es hier nicht, da diese nur in moralischen Handlungen Statt findet. Hier kann höchstens eine bedingte Pflicht angenommen werden, wo es auf eines jeden subjektive Ueberzeugung ankommt, die auch niemand sehen und worüber niemand urtheilen kann. Es ist also falsch, wenn man so schließen will: die kirchlichen Versammlungen haben abgenommen, die öffentlichen Andachten und Gebetsübungen haben abgenommen, die Abendsmahlsfeier hat abgenommen, also hat die Religion abgenommen. Gab es denn nicht Religion in der Welt, ehe noch Kirchen erbauet waren, ehe noch geprediget und das Abendmahl gehalten wurde? Aber, sagt man, es zeigt doch

einen Mangel der Achtung gegen die Religion an, wenn man jene Uebungen unterläßt, oder nicht gehörig beobachtet. — Nicht immer, sondern bloß einen Mangel der Achtung gegen jene Uebungen, die man nicht für nothwendig hält, und denen man einen geringern Werth beilegt, als Andere, welche sie oft mit der Religion selbst zu verwechseln pflegen. Es ist daher so gar gut und nöthig, daß die Menschen hierin besser belehrt werden, indem dieses Vorurtheil der Religion ungemein nachtheilig ist und sie verhindert. Was die Religionskenntniß betrifft, so ists offenbar, daß sie zugenommen habe. Man darf nur die gegenwärtigen Religionsbegriffe mit denjenigen vor dreißig, vierzig Jahren vergleichen, so wird man einen großen Unterschied in denselben finden. Und der Religionsunterricht wie ungleich simpler und zweckmäßiger ist er nicht jetzt als zur Zeit unsrer Väter, da er größtentheils gelehrt, unverständlich und unerbaulich war? Und wie viel Sorgfalt wird jetzt nicht auf bessern Unterricht in Kirchen und Schulen gewendet? Und wie viel Religionsbücher hat man in unsern Tagen nicht geschrieben, da immer eins besser ist, als das andere, und nach höherer Vollkommenheit strebt. In dieser Hinsicht hat die Religion allerdings zugenommen. Und die religiöse Gesinnung hängt sie nicht von der Erkenntniß ab? Setzt sie nicht religiöse Begriffe und Grundsätze voraus? Ohne diese können zwar wohl religiöse Gefühle, aber nicht religiöse Gesinnungen entstehen. Jene sind mehr Instinkt als Resultate der Erkenntniß, die bei den Gefühlen nur dunkel und verworren seyn kann. Und läßt sich religiöse Gesinnung früher denken, als Begriffe von Moralität und Religiosität,

und ihren gegenseitigen Verhältnissen? Und wenn waren diese Begriffe da? Finden wir sie vor dreißig, vierzig Jahren in den Köpfen der Menschen? Finden wir sie in den Systemen und Kompendien der Theologen und Philosophen, sind sie nicht beinahe einzig und allein die Frucht der kritischen Philosophie? Es ist also falsch, wenn man sagt, die Religion habe in unsern Tagen abgenommen, sie hat zugenommen in richtigen Begriffen, und in richtigen, denselben gemäßen Gesinnungen. Und wenn die Religion einen Werth und einen Zweck hat, und nicht vergebens in der Welt ist, so muß sie zunehmen, oder es giebt keine Vorsehung; sie kann wohl hier und da, unter diesem und jenem Volke, durch zufällige Umstände abnehmen; aber im Ganzen muß sie zunehmen. Und wir übersehen nur unsere Gegend und einen Theil des Ganzen, aber das Ganze selbst nicht, wie wollen wir es also wagen dürfen zu behaupten: Die Religion habe in der Welt abgenommen. Und gehören wir Christen allein zur Welt? Giebt es nicht auch andere Religionsverwandte? Hat bei diesen Allen die Religion abgenommen? Wie kurzsichtig, wie absprechend, wenn man dieß behaupten will! Und ist es besser zu glauben, die Religion habe ab- als zugenommen? Wer das erste glaubt, der ist unzufrieden mit den Menschen, mit Gott und mit sich selbst, der verliehrt alle Lust und allen Muth, für die Religion zu wirken, weil er glaubt, daß es doch nicht besser wird. Wer das zweite glaubt, der freuet sich und danket Gott, und verdoppelt seinen Eifer für die Religion, weil er sieht, daß sein Bemühen nicht vergebens ist. Nur muß sich der Mensch keine großen, schnellen und merklichen Fortschritte in der Religion denken und versprechen. Sie braucht zu ih-

rem Wachsthume viel Zeit, mehr als das edelste Gewächse, zu dessen Vollendung oft Jahrhunderte gehören, und auch der Wchasthum des Grases, wer kann ihn wahrnehmen? Und in der Religion soll alles schnell gehen und alles sogleich merklich werden? Jahrhunderte und Jahrtausende sind hier kleine Zeiträume. Und wie viel tausend Jahre sind nicht vergangen, ehe die Menschen nur einen Gott erkannten und glaubten? Und wie viel tausend Jahre, ehe sie ihn gehörig erkannten? Man denke sich die Zeiten eines Abrahams, eines Moses, eines Jesus, und die unsrigen — welche Zeiträume! Und wie viel ist in denselben zur Verbesserung der Religion geschehen? Aber verbessert ist sie doch, und wird immer mehr verbessert werden. Verbessert ist sie in wenigen Köpfen, in Vergleichung mit der ganzen Menschenmasse. Verbessert wird sie werden mit den Jahren und Zeiten in noch mehrern Köpfen. Denn die Vorsehung läßt ihr Werk nicht unvollendet, es ist schon im Vorschreiten, ohne daß wir es deutlich bemerken; oft wollen wir es auch nicht bemerken, welches ein Beweis ist, daß die Religion wenigstens in uns noch keine Vorschritte, sondern Rückschritte gemacht hat, und der unbesonnene und geflissentliche Klageton bestätigt es; ob er gleich auch überhaupt zu erkennen giebt, daß noch mehr Gefühl und Achtung gegen die Religion in der Welt ist, als wir glauben, denn sonst würden diese Klagen nicht so laut und so allgemein seyn.

Ist die Religion bloß Mittel, oder auch Zweck, Selbstzweck?

Endlich fragt sichs noch: wozu ist die Religion bestimmt? Ist sie bloß Mittel oder auch Zweck, Selbstzweck? Sie ist bloß Mittel, wenn sie keinen andern Zweck hat, als den, der Tu-

gend zu dienen, sie zu befördern und zu unterstützen, und die menschliche Wohlfahrt und Glückseligkeit durch sie zu gründen und zu befördern. Sie ist Zweck, Selbstzweck, wenn sie zugleich auch, ohne jene Hinsicht, vortreffliche Wirkungen in den Menschen hervorbringt, und sie zur Beobachtung der Pflichten gegen Gott verbindet. Wer kennt aber nicht ihre eigenthümlichen Wirkungen, und ihre eigenthümliche Verbindlichkeit? Beschäftigt sie nicht den menschlichen Geist mit einem Gegenstande, der groß und erhaben ist, und der die tiefste Bewunderung und Verehrung in ihm erzeugt, die mit hohen und süßen Gefühlen verbunden ist? Sie erhebt ihn über alles Sichtbare, und über sich selbst, macht ihn groß und erhaben in seinen eigenen Augen, und erzeugt in ihm eine Seligkeit, die der Göttlichen gleicht. Und wenn die Tugend erfreut und entzückt, wie viel mehr die Heiligkeit, die Heiligkeit in Gott, dem Urbilde aller sittlichen Güte und Vortrefflichkeit? Ja, wenn auch keine Tugend wäre, so würde doch die Religion, als die höchste Freudenquelle, ihren Werth behalten, und ihre mannichfaltigen Tröstungen, Ermunterungen und Hoffnungen sind, auch ohne ihren besondern Einfluß auf Tugend und Glückseligkeit, schön und liebenswürdig, und es bliebe, auch ohne sie, die Verbindlichkeit zur Religion, oder die Gott schuldige Ehrfurcht und Liebe, nebst dem damit verbundenen Vertrauen und Gehorsam. Denn diese Pflichten und Gesinnungen entspringen aus dem natürlichen Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen, dem Schöpfer und den Geschöpfen, dem Vater und den Kindern, dem Herrn

und den Unterthanen, und es giebt keinen Fall, da man sich von diesen Pflichten dispensiren kann. Und wenn wir die Religion zum bloßen Mittel machen, so würdigen wir sie herab und verwandeln sie in eine bloße Dienerin der Tugend, da sie doch auch für sich selbst besteht und ihren eigenthümlichen Werth und Zweck hat. Ja, sie ist es, die sich selbst über die Tugend emporschwingt, welche immer ihre menschliche Abkunft zeigt, und unvollkommen ist, wie alles Menschliche, und die sich so weit über den Menschen, als Gott über den Menschen erhebt. Nicht zu gedenken, daß sie die Menschen einander gleich macht, indem sie Einen Gott und Vater lehrt (Malach. 2, 10.), daß sie ihnen gleiche Rechte und Freiheiten giebt, und gleichsam in ihrer Fahne führt: Freiheit und Gleichheit! Und welch ein hohes herrliches Schauspiel ist nicht eine religiöse Versammlung, wo die Menschen, so verschieden sie auch sind an Gaben, Stand und Würden, Gütern und Vermögen, doch Alle Einen Gott verehren, Einem Herrn huldigen, und von Einem Regenten und Gesetzgeber ihr Glück erwarten! Der höchste Triumph der Menschheit! Und wenn diese Freiheit und Gleichheit nicht wäre, so könnten sich die Könige und Herrn mit Recht erheben, und die übrigen Menschen verachten. Aber so sind sie Alle abhängig, der Herr wie der Diener, der Regent wie der Unterthan, und haben Alle ein Forum, wo ihre Sachen verhandelt und geführt werden, und wo der Knecht selbst seinen Herrn belangen und Gerechtigkeit fordern kann. Welch einen hohen Werth, welch einen erhabenen Zweck hat nicht die Religion! Und wenn sie nicht

wäre, ſo würden wir auch unſere höhern Kräfte nicht hinlänglich üben und bilden können. Unſere Vernunft hat eine höhere Region, in welcher ſie wirken kann und ſoll, ſie hat und verlangt eine Ideenwelt, einen Gottesſtaat, ein hohes, moraliſches, göttliches Reich, wo ſie allein ihren hinreichenden Wirkungskreis, ihre volle Nahrung und Sättigung findet. Die moraliſche Freiheit verlangt ein abſolut Gutes, das ſie nur in Gott, dem erſten und vollkommenſten Weſen findet, und das moraliſche Gefühl verlangt etwas Großes, Göttliches, Unendliches — nehmen wir die Religion weg, ſo fällt alles dieſes dahin, und der Menſch wird alſo ſeinem Geiſte nach nicht völlig ausgebildet. Und wie ſehr wird nicht der Trieb zur Erkenntniß genährt durch den Gedanken, daß wir ſie in Gottes großem Reiche noch gebrauchen können, die Erkenntniß der Wahrheit, des Guten und Schönen! Und wie eifrig werden wir nicht dann unſer Bemühen fortſetzen, dieſelbe zu erweitern und zu vermehren, und uns in ihr einen Schatz zu ſammeln, der uns bleibt! Alles beweiſt, daß die Religion Selbſtzweck iſt, daß ſie ihren eigenthümlichen innern Werth hat, und daß ſie nicht bloß für die Tugend und Glückſeligkeit, noch weniger aber bloß für die Staaten, für die bürgerliche Geſellſchaft da iſt, ſondern daß ſie da iſt, den Geiſt zu bilden und einer höhern Thätigkeit und Glückſeligkeit empfänglich zu machen. Ob ſie aber der höchſte und letzte Zweck iſt? dieß iſt eine andere Frage. Sie würde dieſes dann ſeyn, wenn die Tugend für ſie beſtimmt wäre, und nur um ihrentwillen exiſtirte. Al-

Iſt die Religion höchſter und letzter Zweck?

lein die Religion beschäftigt sich bloß mit Gott und mit den Pflichten gegen ihn, und bestehet, ohne Tugend in bloßen Gefühlen der Ehrfurcht und Liebe ꝛc. Gott aber bedarf unsrer Verehrung nicht, und die bloßen Gefühle können uns und der Menschheit auch nicht nützen. Unser Daseyn hat einen höhern Zweck. Handeln sollen wir, nützlich wirken auf uns und Andere, unser gemeinschaftliches Wohl sollen wir befördern, das ist der höchste und letzte Zweck unsers Lebens. Und hier kann nur die Tugend eingreifen, nur sie wirkt auf Menschenwohl und erzeugt und befördert es, und die Religion bloß durch sie. Wenn nun der Mensch nicht da ist, um Gottes willen, sondern um sein selbst willen, und wenn er nicht da ist, um bloß zu fühlen und zu empfinden, und sich seiner Gefühle zu freuen, so kann nicht die Religion, sondern die Tugend sein höchster und letzter Zweck seyn; auf sie muß sich alles beziehen, in ihr muß sich alles endigen. Daß übrigens die Religion auch für die Tugend, und die aus ihr entspringende Wohlfahrt und Glückseligkeit bestimmt sey, ist bekannt, da sie ein sehr wirksames Beförderungsmittel der Tugend ist, ihre Gesetze in göttliche Gesetze verwandelt, Gott als Zeugen, Aufseher und Vergelter des Guten und Bösen, und als Muster der Heiligkeit aufstellt, und durch das Gefühl der Abhängigkeit von ihm, und durch den Glauben an seine weise und gütige Regierung, unsere Tugend zu einer demüthigen und bescheidenen und eben dadurch auch zu einer zufriedenen und frohen Tugend macht; da hingegen die Tugend, ohne Religion, gemeiniglich stolz und mißmüthig ist. Die Religion in ein bloßes Staatsmittel zu

verwandeln, sie zur bloßen Dienerin der bürgerlichen Gesellschaft zu machen, das ist Hochverrath an ihr und an der Menschheit, die eigentlich für die Menschheit und nicht für den Staat da ist, und früher war, als die Staaten, und die nur beiläufig ihnen dienen und Bürgerwohl befördern soll. Ihr hohes Ziel ist Menschenwohl, und sie soll eigentlich nicht dem Staate dienen, sondern der Staat soll ihr dienen und sie befördern und sich dadurch für die Wohlthat, die sie ihm erzeigt, gewissermaßen dankbar beweisen, sie schützen und erhalten, und ihre Rechte nicht einschränken, sondern erweitern und vertheidigen, und ihr erlauben, sich ihre eigene Einrichtung und Bildung zu geben, die bloß von ihr, d. h. von ihren Bekennern abhängt, und sich selbst Gesetze, nach welchen sie geübt werden soll, zu geben und vorzuschreiben.

Wird die Tugend durch die Religion nicht unrein und verliehrt einen Theil ihres Werthes?

Allein wird die Tugend durch die Religion nicht unrein, und verliehrt einen Theil ihres Werthes? Wird sie nicht eine interessirte Tugend, durch den Beifall Gottes, dessen sie sich freuet, und durch die Hoffnung der Belohnung, die sie genießt? wie? das Göttliche soll das Menschliche verunreinigen, das Allerhöchste, das allerreinste Interesse an Gott soll die Tugend verunreinigen? Und ist denn die Tugend ohne alles Interesse? Ist nicht der Freudengenuß der Tugend, und die Zufriedenheit, die sie gewährt, selbst Interesse? Wird sie dadurch, daß sie sich ihrer selbst freuet, nicht unrein und interessirt, so wird sie auch dadurch nicht unrein und interessirt, daß sie sich Gottes, seines Beifalls und seiner Belohnungen freuet. Und was sind das für Beloh-

nungen, deren sie sich freuet? Geistige, die die Tugend so wenig verhindern und vermindern, daß sie sie vielmehr befördern. Denn diese Belohnungen sind keine andern als reichere und reinere Erkenntniß, innigere Liebe zur Wahrheit, höhere und leichtere Entwickelung der moralischen Gesinnung, Festigkeit, Beharrlichkeit und Standhaftigkeit im Guten, und alle die daraus fließenden süßen Gefühle und Freuden. Unrein und interessirt würde die Tugend nur dann seyn, wenn sie bloß oder vorzüglich auf zeitliches und irdisches Glück Rücksicht nehmen, oder Freuden hoffen und erwarten wollte, die den irdischen gleichen, und die die Tugend sehr oft verhindern. Die Religion ist also der Tugend nicht nachtheilig, sondern zuträglich, und setzt sie so wenig herab, daß sie dieselbe vielmehr erhöhet und zu einer göttlichen Tugend macht, die sich nach Gott bildet, sich durch den Beifall des Unendlichen anspornt, und durch die grenzenlose Hoffnung und Erwartung einen um so höhern Flug nimmt, und ihr Ziel in die Ewigkeit setzt. Ja, ohne Religion würde die Tugend nicht einmal hinlängliche Stütze haben, und zu großen Aufopferungen fähig seyn. Und alle Begeisterung, woher schreibt sie sich anders, als von dem Gefühle des Großen, des Erhabenen und Unendlichen? Und was begeistert mehr, als die Religion, die den Geist mit Gott, dem unendlichen Geiste, erfüllt, und gleichsam ganz durchdringt?

Jeder Mensch muß Religion haben.

Jeder Mensch muß also Religion haben, und ohne sie erreicht er seine Bestimmung nur halb, denn ohne sie wird sein Geist nicht gehörig und völlig ausgebildet, erhebt sich nicht über das Endliche

und Vergängliche, mißt sich nur nach sich selbst, und seine Tugend nach einem endlichen Maaßstabe, und erlangt die Höhe der Vollkommenheit und Glückseligkeit nicht, die er mit der Religion erreichen kann, und muß auf die höhern Antriebe und Ermunterungen zur Tugend, und auf alle die Freuden, Tröstungen und Hoffnungen, die sie gewährt, Verzicht thun. Und wozu hat der Mensch seine höhern Kräfte und Anlagen zur Religion? Wozu seine höhern Gefühle, sein inniges Streben nach dem Unendlichen, wenn er davon keinen Gebrauch machen will? Der Mensch ist zur Religion gemacht, wie der Adler zum hohen Fluge, der sich mit seinen Schwingen bis zur Sonne erhebt. Wer auf die Religion Verzicht thut, kennt und versteht seine Würde nicht, ist undankbar gegen den Schöpfer, der sie ihm gab, und ungehorsam gegen seinen Willen, sie zu gebrauchen, ungerecht gegen sich selbst, dem er diese Wohlthat versagt, und gegen die menschliche Gesellschaft, welcher er aus Mangel der Religion weniger dienen kann, und die er selbst zur Religionsverwerfung verleitet — ein großer Verlust für die Menschheit, wenn diese Verwerfung allgemein seyn sollte; zum Glück ist sie aber nur partikulär, und wenige haben der Religion ganz entsagt, und auch diese empfinden noch ihre Kraft, nur daß sie sich oft schämen, ihre Gefühle zu äußern. Der Mensch muß also Religion haben, wenn er seiner Menschheit, und den daraus entspringenden Pflichten für ihn und Andere, Genüge thun will.

Er muß aber auch Religion beweisen, denn er lebt nicht allein in der Welt, er lebt in der

Er muß aber auch Religion beweisen.

menschlichen Gesellschaft, und ist ein Theil von ihr. Was anderen Menschen nützet und frommet, das muß er auch beobachten, so wie es seine Pflicht ist, Andere, wie sich selbst, zu lieben. Und wie viel würde er in der menschlichen Gesellschaft nicht an Achtung, Liebe und Zutrauen verliehren, wenn er die Religion nicht ehren und achten wollte, die den Menschen so viel werth ist; wie viel also auch an Fähigkeit, so wohlthätig auf sie zu wirken, als in Verbindung mit diesen vortheilhaften Gesinnungen gegen ihn. Und wenn er ein Mensch von Bedeutung ist, so wird sein Beispiel noch nachtheiliger wirken, und Andere zum Unglauben reizen und verleiten. Alles also fordert den Menschen auf, Religion zu haben und zu beweisen.

Der Mensch muß auch einen Religionsglauben haben.

Aber so muß er auch irgend einen Religionsglauben haben, weil ohne denselben die Religion sich nicht äußern und beweisen kann. Der Glaube ist die Hülle der Religion, wodurch sie sichtbarer wird, die Gestalt, in der sie sich zeigt. Wer sich zu gar keinem Glauben bekennt, den sieht man an als einen Menschen, der keine Religion hat, und verachtet und verabscheuet ihn, fliehet ihn, als einen Verruchten und Gefährlichen, mit dem man es nicht wagen könne, unter einem Dache zu wohnen. Und wenn der Mensch auch nicht alle Lehrsätze des Glaubens, zu dem er sich bekennt, annehmen und unterschreiben kann, so wird er doch viele derselben für wahr erkennen. Und kein Glaube ist so falsch, in dem nicht noch viel Wahres seyn sollte. Er wird also, wenn er auch denjenigen Glauben nicht findet, den er sich

im Geiſte entwirft, doch irgend einen annehmen, der mit ſeinem Geiſte am meiſten übereinſtimmt, und den er für den Beſten hält. Der chriſtliche Glaube hat, nach unſerer Anſicht, große Vorzüge vor jedem Andern, nehmlich derjenige, der nach den ſimpeln Lehren Chriſtus und ſeiner Schüler gebildet iſt, (denn der nachmalige unter den Kirchenvätern und Päpſten ſieht dem urſprünglichen chriſtlichen Glauben nicht ähnlich), und iſt auf jeden Fall beſſer, als der jüdiſche und muhamedaniſche, wo ſo viele unnütze, leere und läſtige Ceremonien vorkommen, und wo eine ſo verkehrte Vorſtellung von Gott, Tugend und Glückſeligkeit herrſcht, die die höhere Beſtimmung des Menſchen mehr verhindert als befördert. Heil uns, daß wir ſo glücklich ſind, uns zu einem Glauben zu bekennen, der große Vorzüge hat, und der mit den Grundſätzen der Vernunft freundſchaftlich übereinſtimmt, der uns einen Gott der Liebe und der Heiligkeit, der Weisheit und der Güte predigt, uns einen heiligen und heitern Sinn einflößt, und unſer Leben nicht beſchwert, ſondern erleichtert, und wahre Wohlthat für die Menſchen iſt. Dieſen Glauben zu erhalten und zu verbreiten, muß eines jeden guten Menſchen Bemühen ſeyn.

Iſt die Religion ſo alt, als die Welt, und wie entſtand ſie nach und nach? Verſteht man unter der Religion die religiöſe Anlage in den Menſchen, ſo iſt ſie ſo alt als die Welt und entſtand mit den Menſchen. Verſteht man aber darunter die religiöſe Geſinnung, ſo iſt ſie ſpätern Urſprungs, und kann vor der Bildung der Vernunft

Iſt die Religion ſo alt, als die Welt, und wie entſtand ſie nach und nach?

nicht angenommen werden, die erst religiöse Ideen erzeugen muß. So wie der Mensch in die Welt eintritt, hat er noch keine Erkenntniß, er muß sie sich erst erwerben. Er schöpft sie aus der Natur, die ihn umgiebt, und bildet sich Begriffe von den Dingen, nach den Eindrücken, die sie auf ihn machen. Und wenn er sich eine Menge derselben gesammelt hat, so forscht er den Ursachen nach und kommt auf die Vorstellung einer höhern Macht, von der er alles ableitet, vergleicht diese Macht mit den natürlichen Kräften der Dinge, findet sie überwiegend und nennt sie Allmacht. Er sieht so viel Angenehmes und Schönes, genießt so viele Freuden, und nennt diese Macht, Güte. Er erblickt Zusammenhang, Ordnung und Zweckmäßigkeit, und nennt sie Weisheit. Er findet endlich moralische Kräfte in sich, unterscheidet das Gute und Böse, empfindet Wohlgefallen über jenes und Mißfallen über dieses, und ist geneigt jenes zu wählen, und wählt es oft. Diese Gesinnung legt er auch dem höchsten Wesen und zwar in unendlichem Grade bei, und macht es dadurch zu einem moralischen (heiligen und gerechten) Wesen. Und so entsteht in ihm nach und nach Religion, oder Verehrung eines höchsten moralischen Wesens. Wie spät muß also nicht die Religion in der Welt hervorgegangen seyn, da die Menschen so spät ausgebildet wurden, und eine lange Reihe von Jahren nöthig hatten, um zuerst ihren Verstand und dann auch ihre Vernunft zu bilden. Schwerlich kann man vor der Sündfluth eine eigentliche Religion annehmen, da noch keiner Künste und Wissenschaften, sondern nur des Entstehens einiger

öthigen Erfindungen gedacht wird *). Und nach er Sündfluth, wie viel Zeit brauchten die Menschen nicht, um sich zu vermehren, zu sammeln, zu vereinigen und zu einer Gesellschaft zu bilden. Zwar pflegt man die Religion von einer göttlichen Offenbarung, oder einem unmittelbaren Unterricht Gottes abzuleiten. Allein, wer weiß nicht, wie viel dagegen mit Grunde gesagt werden kann, man mag nun auf die Art der Mittheilung dieses Unterrichts, oder auf die Art, sich und Andre davon zu überzeugen, sehen — überall finden sich die größten Schwierigkeiten, eine solche Offenbarung anzunehmen. Den Zeitpunkt der Entstehung der Religion in der Welt anzugeben, möchte wohl schwer halten. Die erste Religion, wenn wir sie so nennen dürfen, war Vielgötterei. Denn die Menschen waren nach ihrem schwachen Verstande, und nach ihren geringen Begriffen und Kenntnissen, nicht vermögend, die großen Naturwirkungen und Erscheinungen einer einzigen Macht beizulegen, sondern sie vertheilten sie unter mehrere Mächte. Daher die Vielgötterei unter allen Völkern der Vorwelt, Polytheismus. Dann kam der Monotheismus, die Verehrung Eines Gottes, welcher aus dem Polytheismus hervorging, und nach der biblischen Geschichte, die Religion eines Abrahams und seiner Familie war **). Dieser Monotheismus erhielt sich unter seinen Nachkommen, und Moses nahm ihn in seine Gesetzgebung auf, und verband ihn mit vie-

*) 1 Mos. 4.

**) 1 Mos. 12.

len Ceremonien. Aus dem Mosaismus ging der Christianismus hervor, und die Lehren desselben sind größtentheils aus der mosaischen Religion entlehnt und in ihr mehr oder weniger enthalten. Der mosaische Ceremonien-Gottesdienst wurde als lästig und nicht mehr zweckmäßig aufgehoben, und ein vernünftiger Gottesdienst eingeführt, (Gal. 3 — 6. Röm. 12, 1.). An die Stelle der unedeln Triebfeder der Furcht, die im Mosaismus herrschte, trat Liebe und Ehrfurcht, und an die Stelle der niedern Hoffnungen, höhere und bessere. Und so hob sich mit dem Christenthume die eigentliche Religion an. Anfangs und so lange der Stifter desselben lebte, blieb sie noch in einiger Verbindung mit dem Mosaismus. Nach und nach aber trennte sie sich von ihm ganz. (Röm. 7. Kol. 2, 16. 17) Die Apostolischen Väter *) setzten aus ihrer Theologie manches hinzu, und entstellten die christliche Lehre. Die Kirchenväter entstellten sie durch ihre theologischen und philosophischen Grillen noch mehr. Die römischen Päpste verunstalteten sie ganz, und verwandelten sie in ein politisches Mittel zur Erhöhung und Befestigung ihrer Macht und ihres Glanzes. Die Reformatoren **) stellten sie einigermaßen wieder her,

*) Darunter versteht man die christlichen Lehrer, die unmittelbar nach den Aposteln lebten, und die sich in das zweite Jahrhundert hinein erstreckten. Andere zählen auch die Schüler, Gefährden und Mitgehülfen der Apostel zu den Apostolischen Vätern.

**) Z. B. Wiklef, Huß, Luther, Zwinglius ꝛc.

ber ließen noch immer viele Irrthümer und Mißbräu-
je in ihr stehen, und wagten es nicht, die Vernunft
ber den Glauben zu erheben. Bis endlich zu unsern
Zeiten durch die kritische Philosophie die Vernunft in
ihre Rechte wieder eingesetzt und der Weg zur wahren
einen Vernunftreligion gebahnt wurde.

Welche Religion war nun die erste in der Welt, und welche wird die letzte seyn? Die natürliche war die erste. Denn, man mußte erst einen Gott glauben, ehe man eine Offenbarung Gottes glauben konnte. Zwar wurde diese Offenbarung sehr früh angenommen, und, nach der Erzählung der Bibel, soll Gott schon mit dem ersten Menschen gesprochen haben. Aber diese Meinung läßt sich nicht behaupten und hat soviel gegen sich, daß sie keinen Glauben verdient. Die Offenbarung Gottes war nichts anders, als die Gelegenheit, die er den Menschen gab, ihre natürlichen Kräfte zu entwickeln, durch die Natur, durch ihren eigenen Trieb, sich Kenntnisse zu sammeln (Neugierde, Wißbegierde), durch merkwürdige Naturereignisse und Schicksale der Menschen, vorzüglich aber durch den Unterricht einsichtsvoller Männer, die ihre Erkenntniß Andern mittheilten. Und so entstand nach und nach Religion in der Welt.

Welche Religion war die erste in der Welt, und welche wird die letzte seyn?

Und wie die natürliche Religion die erste war, so wird sie auch die letzte seyn. Denn alles kehrt zur Natur zurück, von der alles ausging, und alles hinzugekommene Fremdartige sondert sich nach und nach wieder von ihr ab. Und wie die Natur außer dem Menschen sich entwickelt, so ent-

Die natürliche Religion wird, wie sie die erste in der Welt war, auch die letzte seyn.

wickelt sich auch die Natur in dem Menschen, und er fängt an, immer richtiger zu denken und zu urtheilen, den Gott der Natur in sich selbst zu finden, und einzusehen, daß eine angenommene Offenbarung nur ein Nothbehelf für den großen Haufen war, der nicht selbst denkt und durch Autoritäten geleitet werden muß. Aber die Schranken der Erkenntniß werden nach und nach durchgebrochen, und die Vernunft behauptet ihre Rechte und tritt in ihrer ganzen Kraft und in ihrem vollen Glanze hervor.

Wird es aber auch gut seyn, wenn der Offenbarungsglaube wegfällt?

Wird es aber auch gut seyn, wenn der Offenbarungsglaube wegfällt? Wenn es nicht gut wäre, warum hätte die Vorsehung es darauf angelegt, daß er wegfallen sollte? Warum hätte sie dem Menschen Vernunft gegeben und ihn so gebildet, daß er die Wahrheit suchen und lieben muß? Und wer kann den Gang der Dinge in der Natur ändern? Wer muß ihm nicht vielmehr nachgehn, um nicht unnatürlich zu handeln, und hinter der Natur zurückzubleiben? Der Offenbarungsglaube hat seine Vortheile, aber auch seine Nachtheile, und der Ueberzeugungsglaube ist besser, als der Autoritätsglaube, der weder Werth noch Bestand hat. Nicht zu gedenken, wie viel Unheil der Offenbarungsglaube von jeher gewirkt hat, und noch wirkt, zu wie vielen thörichten und unmenschlichen Handlungen er die Menschen verleitet, und wie er selbst gleichsam eine Hemmkette der Vernunft ist und sie in ihrer Entwickelung aufhält.

Die natürliche Religion ist die würdigste und wohlthätigste.

Die natürliche Religion, wie sie die erste, und letzte ist, so ist sie auch die würdigste und wohlthätigste. Sie entspricht ganz der

Vernunft, erhebt sie und bildet sie aus. Sie wirkt harmonisch mit ihr, und erzeugt wahre Erkenntniß, Weisheit und Tugend, und führt den Menschen zum Ziel seiner Bestimmung je länger je mehr, je vertrauter er mit ihr wird, und je inniger er ihr ergeben ist. Es ist also Pflicht für jeden, der die Vernunft ehrt, und dem Menschenwohl am Herzen liegt, die natürliche Religion zu befördern, als die eigentliche Menschenreligion, die seiner würdig, allgemein, und das Band der großen Menschenfamilie ist. Denn wo findet sich ein Volk, das sie nicht hätte und verstände? *) Und wenn sie auch noch so verschieden im Glauben sind, so erkennen sie doch alle Gott aus der Natur und verehren ihn, ihren natürlichen Begriffen von ihm gemäß. Und wenn sie nicht wäre, so würde überhaupt keine Religion seyn, und alles, was wir Religion zu nennen pflegen, sind bloß Formen und Gestalten der natürlichen Religion, und je ähnlicher diese der natürlichen Religion sind, desto wahrer und schöner sind sie. Und die Formen und Gestalten müssen endlich verschwinden, aber die Religion bleibt. Und wenn die natürliche Religion nicht wäre, so würde auch keine Sicherheit bei der Religion seyn; der Götzendiener würde den Juden, der Jude den Christen, der Christ den Muhamedaner, und jeder verschiedene Glaubensgenosse den Andern verfolgen. Schreibt sich aber von der natürlichen Religion nicht alles Unheil auf Erden her — Unglaube, Unsitt-

*) Ps. 19. und viele andere, beinahe das ganze Buch Hiob, auch Röm. 1, 2.

lichkeit, Lasterhaftigkeit, Egoismus ꝛc.? Allein, waren diese Uebel nicht auch bei der geoffenbarten Religion? Hat es nicht von jeher Menschen ohne Zahl gegeben, die bei allem ihrem Glauben an Offenbarung ungläubig, unsittlich und lasterhaft waren, sowohl unter Juden, als Heiden, als Christen? Man lese die Geschichte, man lese die Bibel selbst, und sage, ob es schlimmer gewesen seyn kann, als zu den Zeiten des Elias, (1 König. 19.) Davids, (Ps. 12, 2.) und Paulus, (Röm. 1. 2.) wo noch einzig und allein die geoffenbarte Religion herrschte? Und man denke sich die mittlern Zeiten, da die Päpste herrschten, und sage, ob man sich greulichere Zeiten vorstellen kann? Ja, man denke sich nur die Zeiten vor und nach der Reformation, waren sie besser als die Unsrigen? Waren sie nicht schlimmer? Herrschte da nicht Religionswuth und Verfolgung, Raub und Mord? Und was waren die Zeiten des dreißigjährigen Krieges? Ein sichtbares Denkmal der Barbarei, womit unsere Zeiten gar nicht zu vergleichen sind. Und findet der Unglaube bei dem geoffenbarten Glauben nicht am meisten Statt, weil er ein blinder, Autoritäts-Glaube ist, der kein sicheres Fundament hat, und gar leicht umstürzen kann, und umstürzen muß, sobald den Menschen die Augen auf gehen und sie sehen, daß sie getäuscht sind? Und welcher Glaube kann kräftiger wirken, als der Vernunftglaube? Welcher kann den Menschen mehr regieren und beherrschen, als er? Und wenn er diese Wirkung noch nicht allgemein äußert, so ist die Ursache, daß er selbst noch nicht allgemein ist, und daß ihn viele noch nicht kennen, daß die

neisten noch Offenbarungsglaubige, oder nur halb Ver-
unftglaubige, oder halb Vernunft- und halb Offenba-
ungsglaubige sind. Und gesetzt, der Vernunftglaube
önnte auch für gewisse Menschen noch nicht wohlthätig
erden, weil sie ihn noch nicht recht haben, oder ihn
icht recht gebrauchen, so kann er ihnen doch auch nicht
haden, wie der Offenbarungsglaube vielen Menschen
eschadet hat, nicht nur denen selbst, die sich zu ihm be-
annten durch vergebliche Furcht und Quaal, sondern auch
ndere durch gleiche Furcht und Pein, und durch eine
enge Uebel, die man ihnen um des Glaubens willen
nzuthun sich für berechtigt und verpflichtet hielt. Laßt
ns also den Vernunftglauben immer mehr befördern,
ur nach und nach, und der Offenbarungsglaube wird sich
ndlich von selbst verliehren.

Kann der Mensch ohne Religion seine Bestimmung erreichen?

Es fragt sich noch: Kann der Mensch ohne Religion seine Bestimmung erreichen, und ist sie nicht jedem nöthig und unentbehrlich? Die Bestimmung des Menschen ist Tugend und Glückseligkeit. Die Tugend entspringt aus dem moralischen Gefühl, und das moralische Gefühl aus der Vernunft. Beides ist von der Religion unabhängig, welche selbst erst aus beiden hervorgeht. Die Tugend kann also ohne Religion seyn, auch unter gewissen Umständen ohne sie bestehen, aber sie kann ohne sie im widrigen Geschicke und bei großen Aufopferungen nicht ausdauren. Sie nährt und erhält sich zwar durch sich selbst, allein sie hat nicht Nahrung genug, und bedarf einer höhern Kraft und Stütze; ihre Nahrung ist das Gefühl des Rechts und der Pflicht — ein Wonnegefühl! — Allein, wenn das Recht gebeugt und die Pflicht gekränkt

wird, wenn die Tugend leidet, wenn sie gehaßt und verfolgt wird, wenn sie blutige Opfer bringen und wohl selbst ihr Leben für die Wahrheit und Pflicht wagen und aufopfern muß — was kann sie dann stärken und erhalten, als die Religion, die ihr sagt: es ist Gottes Wille, es ist sein heiliger und weiser Rath, der Höchste sieht dich kämpfen und leiden, er billigt dich, er schätzt dich, er übt dich, und nach bewährtem Kampfe krönt er deine Treue. Kurz, es ist ein Gott, eine Vorsehung und eine Vergeltung. Dieß sind die Hebel der Tugend, die Gewichte, die sie aufziehen und erhalten, und ohne sie sinkt der Mensch unter seiner eigenen Last und Bürde, und unterliegt, und verläßt sie, als eine treulose Freundin, die nicht aushält, und die mehr verspricht, als sie gewährt, wird wohl unwillig, daß sie ihm so wenig Freude machte, und so viel Leiden verursachte, und daß er so thöricht war, und für sie so viel aufopferte, und nicht vielmehr sie zu gewissen Zeiten Preis gab, wenn er dadurch gewinnen und seinen Lebensgenuß erhalten und vermehren konnte. Und wer giebt ihm Tugendgesetze? Ist es nicht die Vernunft? seine eigene Vernunft? Er giebt sich also selbst Gesetze? Kann er die Gesetze, die er sich selbst giebt, nicht auch wieder aufheben? Kann er nicht dagegen handeln, wenn es ihm beliebt? Wer will es ihm wehren? wer will ihn zur Rechenschaft ziehen? Die Menschen, die über ihn in dieser Sache nicht gesetzt sind, die in dem nemlichen Falle sind, als er selbst? Und wenn der Tugendfreund sagt: ich befinde mich bei meiner Tugend wohl, sey auch tugendhaft; so spricht der Lasterfreund: ich befinde mich bei meinem Genusse wohl, genießet auch! —

Weiter geht die menschliche Gewalt nicht, als über das
leußere. Wenn der Mensch kein Verbrecher ist, so
mm er tugendhoft oder lasterhaft seyn — niemand
agt darnach, niemand hat darüber zu sprechen. — Er
l sein eigener Herr, Selbstherr, und hängt in mora-
scher Hinsicht von niemand, als von sich selbst, ab.
Denn er nun in dieser Hinsicht auch von Gott nicht ab-
ängt — was ist dann seine Tugend? wie unsicher?
ie ungewiß? wie unbeständig? Und ist die Tugend,
hne Religion, nicht gemeiniglich ein feiner Stolz, der
ch selbst gefällt und sagt: ich bins! Ich handle mei-
er Vernunft gemäß, ich behaupte meine Würde! Ich
eherrsche mich selbst, ich bin ein Held! wer wird es
ir gleich thun? Ich bedauere die Uebrigen, die nicht
handeln, ich verachte sie! Die religiöse Tugend ist
escheiden und sagt: ich hänge von Gott ab, ich bin al-
s durch ihn. Meine Vernunft ist sein Geschenk, mein
eier Wille ist sein Geschenk. Und wenn ich alles ge-
han habe, was mir befohlen ist, so habe ich doch nur
eine Pflicht erfüllt. Luk. 17, 10. Und was ist meine
Tugend gegen die Heiligkeit Gottes, wie unrein, wie
nlauter, wie mangelhaft? — Die religiöse Tugend
at also einen höhern und größern Werth, als die bloße
Tugend, und ist gütiger, gefälliger und menschenfreund-
cher, als sie, und eben deswegen auch zufriedener und
enügsamer. Die wenigen seltenen Ausnahmen kommen
ier nicht in Anschlag, und die Helden der Tugend,
hne Religion, sind es nicht so wohl durch ihre Grund-
ätze, als vielmehr durch eine gewisse Güte der Natur,
nd durch gewisse ganz vorzügliche natürliche Eigenschaf-
en, und weil sie oft mehr der Natur als ihren Grund-

ſätzen folgen, und alſo nicht konſequent handeln. Und auch dieſe Wenigen ſind nicht leicht ohne Religion, wenn ſie es gleich nicht wiſſen oder nicht wiſſen wollen. Sie hat ſich unvermerkt bei ihnen durch Unterricht, Erziehung und Beiſpiele entwickelt, und äußert ihre geheime Kraft und Gewalt. Und es wäre die Frage: wenn die Religion ganz aus dem Herzen geriſſen wäre, oder geriſſen werden könnte — ob dann jene Menſchen auch noch ſo tugendhaft ſeyn würden? Und wie vielfältig iſt das, was wir Tugend zu nennen pflegen, nur ein verſteckter Ehrgeiz, um ſich auszuzeichnen und ſich einen Namen zu machen? Ja die Religion erhöhet ſelbſt die Tugend durch das große Muſter des unendlich Heiligen, durch ſeinen erhabenen Beifall, welcher allen Beifall der Menſchen und der menſchlichen Vernunft weit überwiegt, durch die innigen Bande der Liebe und Dankbarkeit, mit denen ſie uns an Gott knüpfet, und durch die herrlichen Ausſichten, die ſie uns jenſeits des Grabes eröffnet. Es wird eine göttliche Tugend, die ſie bewirkt, und ſie ſieht göttlichen Freuden entgegen, und genießt eine Seligkeit, die die Tugend, ohne Religion, nicht kennt — ſie iſt alſo auch die ſeligſte — ein beſtändiges Gaſtmahl der Seele, das der unendliche Geiſt dem endlichen Geiſte gewährt, ein hoher Troſt der Seele im Leiden, eine Erhebung des Muths in Gefahren, eine Hoffnung im Unglück, die nicht wankt. Und wie noch einmal ſo angenehm und reizend wird die Natur mit ihren Annehmlichkeiten und Freuden, in Verbindung mit der Religion? Wie noch einmal ſo ſüß ſchmecken ſie durch ſie, bei dem Gedanken an den hohen Freudengeber, den erhabenen, gütigen Vater! Und die

enſchenfreuden, wie heilig müſſen ſie uns nicht ſeyn, alle Menſchen Eine Familie und Kinder Eines Va- s ſind? Und unſere Geſchäfte, wie angenehm und cht werden ſie uns nicht unter den Augen Gottes! Ge- igen ſie uns, ſo danken wir Gott mit ſüßer Freude, r uns Kräfte, Fähigkeiten und Gelegenheiten gab, d unſer Bemühen ſegnete; gelingen ſie uns nicht, ſo d wir zufrieden, und überlaſſen uns Gottes heiligem athe und Willen, und es giebt kein Verhältniß im enſchlichen Leben, wo die Religion nicht angenehm d wohlthätig ſey. Läſtig und nachtheilig iſt ſie uns r dann, wenn wir ſie nicht recht verſtehen, und nicht hörig anwenden. Und jeder wahrhafte Tugendfreund auch ein Religionsfreund, und wenn er keine Religion auben könnte, ſo würde er doch wünſchen, daß die enſchen Religion haben und nach ihr leben, und ſie s eine höchſt würdige, nöthige und wohlthätige Sache ren. Ja, die Religion erhebt die Menſchen über ſich lbſt, und über die ganze Welt, und läßt ſie ihr höch- es Gut nur in Gott finden. Sie ſtimmt den Geiſt zu hen Gefühlen, und iſt die Quelle der erhabenſten und inſten Freuden. Und kann wohl die menſchliche Ge- llſchaft ohne Religion beſtehen? Was giebt den Ge- ßen ihr Gewicht, den Obrigkeiten ihr Anſehen, den hen ihre Kraft, und den menſchlichen Banden ihre eiligkeit? Iſt es nicht die Religion? Ohne ſie ſind Geſetze bloß menſchlich, durch ſie werden ſie göttlich. hne ſie ſind die Obrigkeiten bloße Regenten, durch ſie d ſie Stellvertreter Gottes. Ohne ſie ſind die Eide e leere Ceremonie, durch ſie haben ſie eine heilige ver- dende Kraft. Ohne ſie lebt jeder Menſch für ſich,

durch sie lebt jeder für Andere, und Alle leben für einander. O seliges Band, Religion! O göttliche Kraft, göttliches Geschenk! Daher jene Macht der Religion über die menschlichen Herzen! daher jener Entschluß, für sie alles zu wagen und aufzuopfern! Daher jene blutigen Kämpfe ganzer Völker, die für ihre Religion, wie für ihre Freiheit, streiten, die bis aufs Blut für sie fechten, und sich allen Beschwerden und Martern für sie unterziehen. Die Religion erweckt und begeistert sie. Und wenn auch ihr Glaube, für den sie streiten und kämpfen, oft irrig ist, so ist es doch Glaube an Gott; so ist es doch die Religion, die sie begeistert, obgleich abergläubige Begriffe dazu mitwirken und ihren Eifer entflammen können — ein offenbarer Beweis, daß die Religion etwas Göttliches sey, die über alles siegt, über alle Gefahren, über Tod und Grab.

Hohe Meinung der Weltweisen der Vorzeit von der Religion.

Welch eine hohe Meinung die Weltweisen der Vorzeit von der Religion gehabt haben, mögen folgende Ausſprüche beweisen. Cicero sagt: Alle werden durch die Religion gerührt, und glauben, daß sie die väterlichen Götter, welche sie von den Vorfahren empfangen haben, sorgfältig verehren und beibehalten müssen*). Livius erklärt diejenigen für glücklich, die die Götter verehren,

*) Omnes religione moventur, et deos patrios, quos a majoribus acceperunt, colendos sibi diligenter et retinendos arbitrantur.

ıd die für unglücklich, welche sie verachten *). Thee-
ıes, oder wer sonst unter diesem Namen verborgen
t, sagt: bitte die Götter, die eine große
Macht haben, und ohne welche den Men-
hen weder Gutes noch Böses wiederfährt**).
Verehre die Götter und fürchte sie, denn
as hält die Menschen zurück, weder etwas
Böses zu thun, noch zu reden***). Unter den
oldenen Sprüchen, die dem Pythagoras zugeschrieben
erden, steht der oben an: vor allen Dingen ver-
hre die unsterblichen Götter gebührend,
nd halte den Eid heilig****). Isokrates sagt:
erehre Gott*****). In den Kirchenvätern finden wir
ortreffliche Stellen über die Religion. Unter an-
ern sagt Lakranz: Wir werden mit der Be-
ingung gebohren, daß wir Gott einen ge-
echten und gebührenden Gehorsam bewei-
en, ihn allein erkennen lernen, und ihm
llein folgen. Durch dieses Band der
Frömmigkeit sind wir an Gott gebunden
ınd geknüpft; daher selbst die Religion ih-

) Omnia prospere eveniunt sequentibus deos, adversa autem spernentibus.

*) Θεοις ευχυ οἱς εςι μεγα κρατος, υτι ατερ θεων γιγνεται ανθρωποις υτε αγαθ', υτε κακα.

**) Θεους αιδυ, και δειδιθι, τυτο γαρ ανδρα Ειργει, μηθ' ἑρδειν μητε λεγειν ασεβη.

***) Αθανατυς μεν προτα θεους νομῳ ὡς διακειται τιμα' και σεβυ ὁρκον.

****) το μεν θεον φοβυ.

ren Namen erhalten hat.*) — Die himmlische Religion besteht nicht aus verdorbenen Dingen, sondern aus Tugenden der Seele, die vom Himmel abstammt. Das ist wahre Verehrung, wo das Gemüth des Verehrers sich Gott selbst als ein unbeflecktes Opfer darbringt**).

Tugendpflichten.

Tugend in etymologischer Bedeutung;

Wir gehen nun zu den Tugendpflichten fort, und untersuchen zuerst den Begriff der Tugend. Das Wort bedeutet ursprünglich Kraft, Stärke,***) und bezeichnet eine gewisse Vollkommenheit

*) Hac enim conditione gignimur, ut generati nos deo justa ac debita praebeamus; hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti deo et relegati sumus; inde ipsa religio nomen accepit.

**) Non enim religio coelestis constat ex rebus corruptis, sed ex virtutibus animi, qui oritur e coelo. Hic verus est cultus, in quo mens volentis se ipsam deo immaculatam victimam offert.

***) Tugend stammt von taugen ab, und ist mit tüchtig verwandt. In der lateinischen und griechischen Sprache hat es dieselbe Bedeutung. (virtus, ἀρετη, ἀνδρεία, δυναμις — Tapferkeit, Männlichkeit, Kraft.) Virtus, sagt Varro, a virilitate dicitur. — Cicero: appellata a viro virtus, viri enim propria maxime fortitudo. — Laktanz: virtus nomen accepit a viro, quod major in eo vis est, quam in femina.

der Sache, besonders aber der Seele und des Geistes, des Gemüths, auch jede einzelne gute Beschaffenheit, Eigenschaft und Handlung.

in moralischer Bedeutung.

Wir nehmen hier das Wort in moralischer Bedeutung, und verstehen darunter die Beschaffenheit eines vernünftigen Wesens, da es seiner Bestimmung gemäß handelt. Dieser Begriff kann auf mancherlei Art ausgedrückt werden. Man kann sagen: Tugend ist die Kraft, vernünftig zu handeln; oder den Vernunftgesetzen gemäß zu handeln; der Sieg der Vernunft über die Sinnlichkeit; — herrschende Liebe zum Guten, einthätig guter Wille — Alle diese Begriffe fließen in Eins zusammen. Alle zeugen von Kraft und Stärke der Seele oder des Geistes in Hinsicht der Forderungen der Vernunft, und der denselben entgegenstehenden Reizen der Sinnlichkeit — Kurz — Tugend ist moralische Kraft im Kampfe der Vernunft mit der Sinnlichkeit, die jener das Uebergewicht über diese verschafft. Sie unterscheidet sich von der Heiligkeit durch Kampf, durch Hinderniſſe, die ihr gesetzt werden, und die sie nicht immer zu überwinden vermag; durch Unvollkommenheit der Gesinnung, die nicht immer rein und edel ist. Daher wird Gott nicht tugendhaft, sondern heilig genennt, weil sich bei ihm keine Hinderniſſe des Guten finden, und er immer die reinsten und edelsten Gesinnungen hat. Auch wird den höhern Geistern Heiligkeit beigelegt, weil wir sie uns, ohne gröbere sinnliche Hülle, denken, die ihnen das Gute

Wieunterscheidet sich die Tugend von der Heiligkeit?

erſchweren, und ſie ſelbſt zum Böſen reizen könnte, und ſie uns in ihren Geſinnungen rein und vollſtändig vorſtellen, obgleich auch ſie, als endliche Weſen, von Einſchränkung und Unvollkommenheit nicht frei ſind, und leichtere und ſchnellere Fortſchritte im Guten machen können, als die Menſchen. Wir können und dürfen alſo von keinem Menſchen Heiligkeit verlangen und erwarten, aber Streben nach Heiligkeit können wir fordern, und eine gewiſſe Annäherung der Tugend zur Heiligkeit, die bey einigen einen ſo hohen Grad erreichen kann, daß ſie der Heiligkeit ähnlich ſieht und mit ihr verwechſelt werden kann: wie dieß der Fall bey Jeſus iſt, der auch heilig genennt wird. Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. Apoſtg. 3, 14. 4, 27. 30. 1 Joh. 2, 20. Hebr. 7, 26. Und wenn die übrigen Menſchen bisweilen Heilige genennt werden, ſo geſchieht dieß in einem beſondern Sinne, ſo fern ſie nemlich durch ihren Glauben und durch ihr Bekenntniß, ſich von den übrigen Menſchen abſondern und auszeichnen. In dieſem Sinne werden die Chriſten Heilige genennt. Röm. 1, 7. 15, 25. 35. 2 Kor. 1, 1. Kol. 1, 2. Röm. 12, 13. 1 Kor. 16, 1. 1 Theſſ. 3, 13. Hebr. 6, 10. Auch pflegen diejenigen Heilige genennt zu werden, die ſich in der Tugend auszeichnen, und ſich Gott und Jeſus in ihren moraliſchen Geſinnungen vorzüglich nähern, oder auch überhaupt diejenigen, die ſich Gott und ſeiner Verehrung widmen *). Mark. 6, 20. Pſ. 12, 2.

*) Eigentlich können wir uns zwar der göttlichen Heiligkeit nicht nähern, denn das Endliche bleibt immer in unendli-

37, 28. 97, 10. Röm. 10, 22. Eph. 5, 3. Kol. 3, 12. 1 Pet. 1, 15. Offenb. Joh. 22, 11. Gewöhnlich wird die Tugend eine Fertigkeit im Guten genennt, welche sie aber nicht seyn kann. Denn Fertigkeit ist eine durch Uebung erworbene Leichtigkeit im Handeln, also Leichtigkeit im Gut-handeln, welches der Fall bei der menschlichen Tugend nicht ist. Da ist die Handlung oft schwer, und der Sieg über die Sinnlichkeit nicht selten unmöglich, weil es dem Menschen an sattsamen Kräften fehlt, oder die Hindernisse für seine Kräfte zu groß sind, oder er im Guten noch nicht genug geübt ist. Und wie der noch kein Held genennt wird, der selten einmal siegt, so kann auch der noch nicht tugendhaft genennt werden, der öfter besiegt wird, als siegt. Die Tugend, als Fertigkeit im Guten, ist mehr zu den Ausnahmen, als zur Regel zu rechnen, und Tugendhelden giebt es nur wenige, so wie es nur wenige Kriegeshelden giebt. Wer wird aber einen Begriff nach den Ausnahmen bilden? Wer von dem Menschen zu viel fordert, der spricht ihn eben dadurch von der Forderung selbst frei, weil er etwas Unmögliches verlangt. Welcher Mensch kann sich einer solchen Tugend rühmen? Und wie viel mögen wohl der Pflichten seyn, die mit Leichtigkeit erfüllt werden? Man denke sich nur die Sanftmuth, Demuth ꝛc. und sage, ob diese Tugenden leicht sind, und

Ist die Tugend eine Fertigkeit im Guten?

---

chem Abstande von dem Unendlichen; allein schon das Streben nach höherer göttlicher Vollkommenheit pflegt so genennt zu werden.

Die Tugend als moralische Beschaffenheit kommt in der Bibel nicht vor; sie gedenkt bloß einzelner Tugenden oder guter Handlungen.

ob hier nicht auch der Tugendheld bisweilen unterliegt? Auch die Bibel kennt diesen Begriff der Tugend, als Fertigkeit im Guten, nicht. Das Wort Tugend als moralisch gute Beschaffenheit kommt in ihr nicht einmal vor; sie gedenkt bloß einzelner Tugenden oder guter Handlungen, und verlangt, daß wir nach jeder derselben streben sollen. Phil. 4, 8. Was wir Tugend nennen, drückt sie durch Weisheit, Heiligkeit*), Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Gottesfurcht, Gottseligkeit aus. Hiob 28, 28. Ephes. 4, 23. 24. Hiob 27, 5. 6. 1 Tim. 4, 8. 6, 6. 11. Kol. 3, 10. Auch können alle die Stellen dahin gezogen werden, die eine vernünftige, dem Geiste des Christenthums gemäße Denkungsart verlangen. Röm. 8, 1. 5. 6. 11. 16. Gal. 5, 22. Matth. 6, 33. 1 Pet. 1, 15. 16. 2 Kor. 7, 1. 1 Kor. 7, 19. 1 Joh. 3,

Biblische Benennungen der Tugend.

*) Man darf das Wort Heiligkeit in der Bibel nicht so streng nehmen. Es drückt bloß eine Absonderung von dem Gewöhnlichen, eine Weihe zum Guten, eine Auszeichnung in moralischer Hinsicht aus — oder eine den göttlichen oder für göttlich gehaltenen Gesetzen möglichst gemäße Handlungsweise so wohl innerlich als äußerlich, daher innere und äußere Heiligkeit. In diesem Sinne kommt das Wort Röm. 6, 22. 1 Kor. 7, 34. Eph. 1, 4. 4, 24. Luk. 1, 75. und in andern Stellen vor. Auch findet man sie eben so häufig im alten als neuen Testamente. Dort werden die Israeliten, und hier die Christen, Heilige genennt, ohne Hinsicht auf ihre moralischen Gesinnungen, bloß als Gott Geweihete durch Glauben, Bekenntniß und Beobachtung der äußern Vorschriften. Dieß ist die so genannte äußere Heiligkeit, die an sich keinen Werth hat.

7. Joh. 8, 51. 14, 23. Gal. 5, 6. Eph. 3, 16. 2 Kor. 4, 16. Jak. 1, 26. 27. 1 Kor. 6, 20. 10, 31. Apostg. 10, 35. In allen diesen Stellen erklärt sie sich aber nicht über die Natur der Tugend, als moralischer Gesinnung; noch weniger aber erklärt sie sie für eine Fertigkeit im Guten, sondern verlangt nur ein Streben nach sittlicher Vollkommenheit, und treue Pflichterfüllung. Hebr. 12, 14. Strebt nach Eintracht mit Jedermann, und nach der Heiligung, ohne welche Niemand den Herrn sehen wird. Phil. 3, 12. Ich schmeichele mir nicht, das Ziel schon erreicht zu haben, ich gebe mir aber alle Mühe, es zu erreichen. 1 Kor. 4, 2. Man verlangt von den Aufsehern nichts mehr, als daß sie sich treu beweisen. (1 Chron. 30, 17.) In andern Stellen erklärt sie die menschliche Tugend für unvollkommen, mangelhaft, legt ihr Schwächen und Fehler bei, und behauptet, daß sie hier von diesen nicht ganz frei werden könne, stellt sie als beständig kämpfend, oft als siegend, oft aber auch als besiegt vor, und will, daß sie wachsam seyn, und wegen ihrer unvermeidlichen Fehltritte Gott um Verzeihung bitten, und nicht auf ihr Verdienst, sondern auf Gottes freie Güte oder Gnade rechnen soll. Wir wollen die vornehmsten Stellen hierüber durchgehen und uns hierbei vorzüglich auf das N. T. einschränken. 1 Joh. 1, 8. 9. Wenn wir sagen, daß wir von jeder Sünde frei sind, so täuschen wir uns selbst, und reden nicht auf-

Gemäßigte Forderung der Bibel von der Tugend.

Unvollkommenheit der menschlichen Tugend, nach der Bibel.

richtig. Gestehen wir aber unsere Sündhaftigkeit, so ist Gott treu und gütig genug, uns die Sünde zu verzeihen, und uns von aller Untugend zu reinigen. Wenn wir uns von Sünden frei sprechen, so machen wir ihn zum Lügner (erklären seine Lehre für falsch, und ihn, den erhabenen Urheber derselben, für trügerisch, der unter andern, nach Röm. 3, 8—25. gesagt hat, daß alle Menschen Sünder sind) und haben keine rechte Erkenntniß seiner Lehre. — Obgleich Johannes in dieser Stelle von jenen verblendeten Menschen zu reden scheint, die ihre Laster für gleichgültige Dinge hielten, oder sie auf mancherlei Art entschuldigten, und daher nicht zur Erkenntniß und Reue ihrer Sünden kommen, um sich bessern zu können, so ist es doch noch nicht ausgemacht, daß er unter ἐχειν ἁμαρτιαν nicht auch sittliche Mängel ächter Christen verstehen könne, und der gewöhnliche Unterschied zwischen ἐχειν ἁμαρτιαν (Sünde haben) und ποιειν ἁμαρτιαν (Sünde thun), nach welchem jenes Schwachheits- und dieses vorsetzliche Sünden bezeichnen soll, und das Allgemeine des Ausspruchs, in den sich Johannes selbst mit einschließt, (wenn wir sagen ꝛc.) läßt uns dieß vermuthen; zumal da diese Erklärung mit dem Geiste des ganzen neuen Testaments übereinstimmt, der gewiß auch der Geist Johannes war, wobei wir nur einige Stellen anführen wollen. Gal. 6, 1. Sollte sich Jemand von einem Fehler übereilen lassen, so weiset, ihr vollkommenern Christen! einen solchen mit

Sanftmuth zurecht, und jeder sey auf seiner Hut, damit er der Versuchung nicht unterliege. Paulus nimmt hier gewisse Uebereilungssünden bei Christen als möglich an, und schreibt sie nicht nur den Unvollkommnern unter ihnen zu, sondern auch den Vollkommnern (πνευματικοις), und ermahnt sie, gegen die Versuchungen der Sünde auf ihrer Hut zu seyn. Röm. 8, 1. 2. So ist nun an den Anhängern Jesus nichts Strafwürdiges, die nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Geiste folgen. Auch euch hat die geistvolle Lehre Jesus von der Macht der Sinnlichkeit und des Verderbens befreiet. — Paulus leugnet hier bloß die Herrschaft der Sünde in dem ächten Christen, aber die Sünde selbst kann er deswegen nicht leugnen, weil die Macht der Sinnlichkeit ihnen so viel zu schaffen macht, und sie so leicht zu Sünden reizt und verleitet (Röm. 7.), wobei von ihnen bloß Widerstand, Sieg, oder schnelle Rückkehr zur Tugend verlangt wird; und weil das Strafwürdige, wovon sie frei gesprochen werden, nicht die sittlichen Fehler, sondern die Laster betrifft, welcher Unterschied in der ganzen Bibel gemacht wird, der sich auch leicht empfinden läßt, indem wir ganz etwas anders fühlen, wenn wir aus Schwachheit gefehlt, oder wenn wir mit Ueberlegung gesündiget haben. Hebr. 12, 1. Umgeben von einer solchen Wolke Zeugen, wollen wir uns aller Last der Sünde, die uns umgiebt, entledigen, und auf der uns angewiesenen Laufbahn unermüdet

fortlaufen. — Wir mögen hier die Versuchung zur Sünde in oder außer den Menschen setzen, und die Sünde erklären, wie wir wollen, so sind wir doch solchen Versuchungen von allen Seiten ausgesetzt, und es müssen sündhafte Neigungen und Begierden, Entschließungen und Handlungen, auch wider unsern Willen, entstehen können. Und was würden alle äußern Versuchungen zum Bösen ausrichten, wenn wir keine innere Empfänglichkeit und Geneigtheit dazu hätten? Aber das ist eben die Sünde, die (Röm. 7, 17.) in uns wohnt. Und können wir wohl etwas ablegen, das nicht zu uns gehört, und das bloß außer uns ist? Und doch sagt der Verfasser jener Epistel: ογκον αποθεμενοι παντα, και την ευπεριστατον αμαρτιαν. Nichts ist uns aber hier so einleuchtend, als der Ausspruch Jesus, Matth. 26, 41. Wachet und betet, damit ihr nicht in Anfechtung gerathet; der Geist ist zwar willig, aber die Sinnlichkeit ist schwach — Seyd gefaßt, will er zu seinen Schülern sagen, und auf jeden Vorfall bereit, damit ihr mir und meiner Lehre nicht untreu werdet; an gutem Willen fehlt es euch nicht, aber an hinlänglicher Kraft; die Sinnlichkeit wird leicht gefesselt, giebt sich den Begierden leicht hin, und durch sie werdet ihr schwach und überwunden; Gefahren werden euch schrecken, leere Hoffnungen euch täuschen, und Leiden können euch leicht muthlos machen. — Petrus war davon der lebendige Beweis, der wenig Stunden nach seinem heldenmüthigen Entschlusse, mit seinem Lehrer dem Tode entgegen zu gehen, und für ihn Leib und Leben zu wagen, sich von der Furcht so ergreifen und

inreißen ließ, daß er ihn verleugnete. Wenn der Mensch, auch bei dem besten Vorsatze, und bei dem größten Eifer für die gute Sache, so leicht fallen, und einen so großen Fehltritt begehen kann, seinen besten, verehrungswürdigsten Freund nicht mehr kennen zu wollen, so muß die Sünde dem Tugendhaften sehr nahe liegen, und sich seiner leicht bemächtigen, und wenns auch nur auf einige Augenblicke ist, wo er sich nicht fassen, sammeln und widerstehen kann. Hierüber verbreitet sich besonders Paulus Röm. 7. Denn so verschieden auch die Erklärungen über dieses Kapitel seyn mögen, so kommen sie doch alle darin überein, daß die Sinnlichkeit (σαρξ) die beständige Reizung und Veranlassung zur Sünde sey, welche den Verstand blendet, den Willen besticht und zum Bösen verleitet. Dieses ist die in uns wohnende Sünde (ἡ οικουσα εν ἡμιν ἁμαρτια. Röm. 7, 17). Wo ein solcher naher, mächtiger Reiz zur Sünde ist, da ist gewiß auch die Sünde nicht weit entfernt; verglichen Röm. 8, 13. Gal. 5, 24. 1 Petr. 2, 11. Jakobus sagt: wir fehlen alle mannigfaltig. Wer sich aber mit keinem Worte vergeht, der ist ein vollkommener Mann, der im Stande ist, den ganzen Körper zu regieren. (Cap. 3, 2.) Hiermit ist zu vergleichen Hiob 15, 15. Ps. 19, 13*). Hierzu kommt, daß wir

*) Wem fällt hier der klassische Spruch nicht ein: Video meliora proboque, deteriora sequor — und was Horaz sagt: vitiis nemo sine nascitur, optimus ille, qui minimis urgetur. — Crates negabat, inter homines quenquam inve-

Gott, nach der Bibel, wegen unſrer täglichen Vergehung um Verzeihung bitten ſollen; Matth. 6, 12. (wer aber um Verzeihung bitten muß, der iſt nicht ohne Sünden und Fehler;) und daß wir in Hinſicht der künftigen Seligkeit nicht auf unſere ſittliche Vollkommenheit, und auf unſer Verdienſt, ſondern auf Gottes Güte rechnen ſollen. Luk. 17, 10. Wenn ihr alles gethan habt, was euch befohlen iſt, ſo ſprecht: wir ſind unnütze Knechte, wir haben bloß unſere Schuldigkeit gethan. Verdienſt findet nur da ſtatt, wo man entweder dem Andern wirkliche Dienſte erweiſt, und nicht Schuldigkeit, ſondern freier Entſchluß uns dazu beſtimmt, oder wo wir unſere Pflicht ſo ganz und vollkommen erfüllen, daß auch nicht der geringſte Tadel Statt finden kann. Ueberdieß, wenn die Tugendhaften durchaus ſittlich vollkommen, ohne Mängel und Fehler wären, warum wird nur Einer angeführt und angeprieſen, als Menſch, ohne Sünde, Chriſtus? Hebr. 4, 15. Und gedenken die Apoſtel nicht auch der Vollkommenern im Chriſtenthum (τελειοι), denen die Anfänger und die noch lernenden im Chriſtenthume (νηπιοι, μανθανοντες) entgegengeſetzt werden? 1 Kor. 2, 6. Eph. 4, 13. Hebr. 5, 4. 1 Kor. 3, 1. wo νηπιοι den πνευματικοις entgegen ſtehen? Denn obgleich dieſe Ausdrücke ſich auf die Religionserkenntniß beziehen, ſo iſt doch die religiöſe oder ſittliche Geſinnung davon nicht ausgeſchloſſen, weil dieſe ſich nach der Erkenntniß zu richten pflegt, und bei einer mangel-

---

niri posse, qui non aliqua re laberetur. — Und Auguſtinus: nullus sanctus et justus caret peccato. —

aften Erkenntniß so gut und so vollkommen nicht seyn ann, als bei einer vollkommnern.

So einleuchtend nun dieß alles ist, was wir hier esagt haben, so wollen wir doch auch die Gegenründe hören und näher betrachten. Seyd vollommen, sagt Jesus, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist. Matth. 5, 48. Verlangt er da nicht eine Vollkommenheit der Tugend, nd also auch eine Fertigkeit im Guten? — Was eißen aber diese Worte anders, als: werdet Gott in einer allgemeinen Güte ähnlich, von der die Rede war, nd die Vollkommenheit, nach der wir streben sollen, st keine absolute, sondern eine relative. Vergleichungsweise werden auch Noah, Josias und Daniel vollkomnen genennt. 1 Mos. 6, 9. 2 Chron. 34, 2. Dan. 5, 24. So wird auch vergleichungsweise von einer ollkommenen Liebe der Christen zu Gott geredet. 1 Joh. 4, 12. Dieß gilt auch von dem Ausspruche Matth. 19, 17. willst du glücklich werden, so halte die Gebote: d. h. so fern sie der Mensch halten ann; und was im 21. Verse steht: willst du vollommen seyn, so verkaufe dein Vermögen nd giebs den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm, und olge mir!, bezieht sich auf die vollkommene Erkenntniß, die jener Jüngling bei Jesus finden würde, wenn r sich entschließen könnte, mit Hinterlassung des Seinigen, Jesus Schüler und Begleiter zu werden.

Beantwortung der Einwürfe gegen eine unvollkommene Tugend.

Ob aber nun gleich der Mensch zu einer vollkommnen nd fehlerfreien Tugend in diesem Leben nicht fähig ist, o soll er sich doch der höhern sittlichen Voll-

Streben nach sittlicher Voll-

kommenheit. kommenheit immer mehr zu nähern ſuchen. Wollte er dieß Bemühen unterlaſſen, oder nur nachläſſig in der Sache ſeyn, ſo würde er in der Vollkommenheit nicht vorwärts, ſondern rückwärts gehen, und ſich am Ende von der Tugend entfernen, und ſich dem Laſter hingeben. So ſchafft ſich der Meiſter der Kunſt ein Ideal der Vollkommenheit, das er nicht erreicht, aber dem er ſich möglichſt nähert.

Doch vielleicht iſt dieß ſchon zu viel von dem überſpannten Begriff der Tugend. Daß hier keine Mönchstugend beſtritten wird, kein ſchwärmeriſcher Begriff von Heiligkeit, der alle Freuden und alle weltlichen Geſchäfte, Verhältniſſe und Verbindungen ausſchließt, und ein finſteres, ſchwermüthiges, unthätiges oder vielmehr unnützes, beſchauliches und in gedankenloſen Betrachtungen, und Andachten hingeſunkenes Leben fordert, das habe ich hier wohl kaum Urſache zu erinnern, da dieſe blödſinnige Frömmigkeit ſich nach und nach von ſelbſt verliehrt. Aber eine ängſtliche und ſchwermüthige Tugend iſt faſt mehr zu fürchten, da die Bibel ſelbſt ſagt: Schaffet, daß ihr ſelig werdet mit Furcht und Zittern, Phil. 2, 12. Und da Jeſus ſpricht: Selig ſind die Betrübten, ſie ſollen getröſtet werden, Matth. 5, 5. Wohl euch Weinenden, ihr werdet lachen! Allein, die erſte Stelle zeigt bloß einen gebührenden Ernſt, in dem Beſtreben nach ewiger Glückſeligkeit, an; und die beiden letzten Stellen ſollen die Schüler des Herrn, bei ihren unvermeidlichen Leiden und Drangſalen, aufmuntern. Daß übrigens der Geiſt des Chriſten-

Mönchstugend taugt nichts.

Aengſtliche Tugend ſcheint die Bibel zu fordern;

will ſie

thums ein froher Geist sey, lehrt Paulus Phil. 4, 4. 6. Freuet euch allezeit des Herrn! Ja ich wiederhole es nochmals: freuet euch! Der Herr ist nahe; seyd nicht besorgt! Und wer war bei seiner Tugend heiterer als Jesus?

aber nicht, sondern eine frohe Tugend.

Zu den überspannten Begriffen der Tugend rechnen wir auch den in unsern Tagen so gangbaren und gepriesenen Begriff der reinen Tugend, oder einer solchen, die von sinnlichem Interesse frei, sich selbst genug seyn soll; allein dieser Begriff ist auch nur ein reiner Begriff, eine leere Idee, an der man sich wohl ergötzen, aber nicht sättigen kann, und die nur Einen Theil des Menschen, den Geist, und auch diesen nicht ganz befriediget, denn auch ihm ist an bloßen Ideen nichts gelegen, er wünscht sie zu realisiren und einen gewissen Genuß zu haben. Der Mensch ist aber nicht bloß Geist, sondern auch Leib, Sinn, Gefühl — ein geistiges und sinnliches Geschöpf zugleich; mit innern und äußern Sinnen versehen, die nach Genuß streben, und mit Neigungen und Trieben, die gestillt und befriedigt seyn wollen. Von der Tugend kann der Mensch nicht allein leben, ob sie gleich etwas Schönes in der Idee, oder ein schönes Bild ist, das sich der Geist macht, ein schönes Gemählde, das er sich entwirft. Und zuletzt ist es doch die Schönheit, die ihn anzieht und ergötzt, und wäre die Tugend ohne Schönheit und ohne Genuß derselben, wer könnte, wer würde sie suchen? Ihr Zweck liegt zwar in ihr selbst, in ihrer Harmonie, die ergötzt, aber das Ergötzen in ihr ist

Ueberspannte Begriffe einer reinen Tugend.

doch Zweck.*) Ich sehe also nicht ein, wie eine reine Tugend, ohne Genuß möglich ist; denn auch der Schönheitsgenuß ist Genuß. Und warum soll denn ein anderer verwerflich seyn, weil er niedriger, mehr sinnlich als geistig ist?

Ist die sinnliche Natur nicht auch gut? hat sie nicht auch ihren Zweck und ihre Bestimmung? Und würde ohne sie der Geist seyn, sich entwickeln, und zur Tugend und Glückseligkeit sich erheben können? Und schuf die Natur den Menschen nicht zur Freude und zum Genuß? Gab sie ihm nicht den Trieb zur Lust und das Verlangen nach Glückseligkeit? Schuf sie für ihn nicht Güter und Freuden, und legte ihnen in seinen Augen einen großen Werth bei? Wie könnte sie nun so ungerecht seyn und gebieten, die Güter nicht zu lieben, und die Freuden nicht zu genießen, und im gegenseitigen Falle, mit dem Verluste des Kostbarsten in uns, der Tugend, drohen? Giebt es nicht auch unschuldige Freuden und Genüsse? Und ist irgend ein Gut an sich böse, oder der Tugend hinderlich, ihr nicht vielmehr oft beförderlich? Man spricht zwar von einer reinen Tugend, oder von einer solchen, die bloß aus Pflicht, ohne weitere Rücksicht auf Vortheile oder Glückseligkeit entspringt, und empfiehlt sie. Allein

*) Ob gleich nicht der höchste und letzte, welcher immer die Pflichterfüllung ist, weil sie Pflicht, Gebot, Wille der Vernunft ist. Das Vergnügen entspringt erst daraus. Die Harmonie geht voraus und das Wohlgefallen an ihr folgt nach, und sie ist nicht darum Harmonie, weil sie gefällt, sondern weil sie Harmonie ist; also auch die Tugend und Pflicht ist nicht darum Tugend und Pflicht, weil sie gefällt, sondern weil sie Tugend und Pflicht ist.

)ird die Tugend durch dieſe Rückſicht unrein, ſo fällt as Unreine dem Schöpfer zur Laſt, der den Menſchen o und nicht anders gebildet hat. Aber alles, was Gott ſchuf, iſt gut, und nichts zu verachten. 1 Tim. 4, 4.

Dem Reinen iſt alles rein, Tit. 1, 15.

Die Tugend muß freilich ſich ſelbſt zum Zwecke haben, ſie muß ſich über alles gehen, weil ie das höchſte Gut iſt. Sie darf nie bloß um ſinnlicher Triebe und Zwecke willen geſucht werden, das ieße ſie herabwürdigen und zur Dienerin der Sinnlichkeit machen, das hieße die Sinnlichkeit zur Königin und die Vernunft zu ihrer Aufwärterin machen. Die Vernunft oder das vernünftige Denken und Handeln, welches Tugend iſt, muß allemal der höchſte und letzte Zweck unſerer Bemühungen ſeyn. Aber nächſt ihr ind auch andere, geringere und niedrigere Zwecke uns vergönnt, und wenn wir ſie durch die Tugend erreichen können, ſo iſt uns auch vergönnt, ſie als ein Mittel zu dieſen Zwecken zu gebrauchen, ſo wie wir auch die Vernunft zu verſchiedenen Zwecken zu gebrauchen pflegen, ohne daß wir ſie darum herabwürdigen und durch ſie bald für die Erhaltung unſers Lebens, bald für die Bequemlichkeit und den Wohlſtand deſſelben ſorgen. Was ſie, die Königin, nicht entehrt, kann auch ihre Tochter, die Tugend, nicht entehren, wenn wir ſie zu gleichen guten Zwecken gebrauchen. Oder iſt es gegen die Würde der Königin, wenn ſie in ihrem Reiche auf die niedern Bedürfniſſe ihrer Unterthanen Rückſicht nimmt, und für ihren Ackerbau, für ihr Gewerbe und für ihre

Wie reine Tugend möglich iſt?

Ob ſie auch mit Streben nach Wohlſeyn beſtehen kann?

Vergnügungen sorgt? Sie wird freilich am ersten für die Ausbildung ihres Verstandes, für die Veredelung ihrer Gesinnungen, und für die Verschönerung ihrer Sitten sorgen, und sich bemühen, daß Künste und Wissenschaften in ihrem Reiche blühen, und alle Arten von Tugenden unter ihnen herrschen, aber darum wird sie den übrigen Theil der Wohlfahrt ihrer Bürger und Unterthanen nicht vernachlässigen, sondern auch darauf ihr Augenmerk richten. Und wo ist der Philosoph, der sich einer reinen Tugend, ohne Nebenzwecke, rühmen könne? Ist es nicht Beifall, ist es nicht Bewunderung, ist es nicht Unsterblichkeit des Namens, die er sucht, und wonach er strebt? Ja, es würde nicht einmal gut seyn, wenn die Welt aus lauter Philosophen bestünde, die sonst nichts, als die Tugend, suchten, und die übrigen menschlichen Angelegenheiten aus den Augen setzen wollten, sie würden der Welt wenig oder nichts nützen, und sich selbst bald verlassen sehen, und bei ihrer Tugend darben, die wie die Pflanze, ohne Nahrung, verwelken würde. Und wenn meine Tugend nicht unrein wird, wenn ich anderer Menschen Wohl besorge, wie sollte sie unrein werden, wenn ich mein eigenes Wohl besorge? Darf ich mich nicht lieben? Oder soll ich Andere mehr lieben, als mich selbst? Die reine Tugend, die mit der Menschenliebe nicht streitet, sondern sie einschließt, kann auch mit der Selbstliebe nicht streiten, die eben so wohl Pflicht ist, als die Menschenliebe, und ohne welche auch diese nicht einmal denkbar ist. Es ist genug, wenn ich der Tugend, als dem höchsten Lebenszweck, keinen niedern vorziehe, oder ihr an die

Seite ſetze. Der große Philoſoph von Nazareth dachte hier anders und beſſer, wenn er ſagt: ſtrebt am erſten nach dem Reiche Gottes, und nach der ihm gefälligen Tugend, ſo wird euch das übrige zu Theil werden. Er glaubte ſeinen Schülern alſo auch einen Blick auf das Uebrige, auf die anderweitigen Lebensgüter und Freuden, nahm ſelbſt an unſchuldigen Vergnügen Theil, und ſuchte ſie zu befördern, ermunterte ſeine Schüler zur Freude, und ſtellte ihnen die Glückſeligkeit unter dem Bilde eines Himmelreichs vor, und machte ſie ihnen zum Zwecke und zur Pflicht, und ſprach unter andern: ſeyd fröhlich, und getroſt, es wird euch im Himmel alles wohl belohnt werden! Selig ſind die Demüthigen, für ſie iſt das göttliche Reich! Selig ſind die Betrübten, ſie ſollen getröſtet werden! Selig ſind die Sanftmüthigen, ſie werden glückliche Erdenbewohner ſeyn! Iſt dieſe Tugend, die der große Nazarener lehrte und übte, unrein? Kann die Glückſeligkeit mit der Tugend nicht beſtehen? Iſt ſie nicht ihre Blüthe? ihre Frucht? Iſt ſie nicht ihr verdienter Kranz und Preis? Und ſagen unſere Philoſophen nicht ſelbſt, daß die Tugend uns der Glückſeligkeit würdig machen müſſe, und ziehen daraus ſogar ihren Beweis für den Glauben an Gott, der um deswillen da ſeyn müſſe, um die Glückſeligkeit in gehöriges Verhältniß mit der Tugend zu bringen und dieſe nach Würdigkeit zu belohnen?

Wenn man nun auf dieſem Gebiete weiter geht,

Vergnügungen sorgt? Sie wird freilich am ersten für die Ausbildung ihres Verstandes, für die Veredelung ihrer Gesinnungen, und für die Verschönerung ihrer Sitten sorgen, und sich bemühen, daß Künste und Wissenschaften in ihrem Reiche blühen, und alle Arten von Tugenden unter ihnen herrschen, aber darum wird sie den übrigen Theil der Wohlfahrt ihrer Bürger und Unterthanen nicht vernachlässigen, sondern auch darauf ihr Augenmerk richten. Und wo ist der Philosoph, der sich einer reinen Tugend, ohne Nebenzwecke, rühmen könne? Ist es nicht Beifall, ist es nicht Bewunderung, ist es nicht Unsterblichkeit des Namens, die er sucht, und wonach er strebt? Ja, es würde nicht einmal gut seyn, wenn die Welt aus lauter Philosophen bestünde, die sonst nichts, als die Tugend, suchten, und die übrigen menschlichen Angelegenheiten aus den Augen setzen wollten, sie würden der Welt wenig oder nichts nützen, und sich selbst bald verlassen sehen, und bei ihrer Tugend darben, die wie die Pflanze, ohne Nahrung, verwelken würde. Und wenn meine Tugend nicht unrein wird, wenn ich anderer Menschen Wohl besorge, wie sollte sie unrein werden, wenn ich mein eigenes Wohl besorge? Darf ich mich nicht lieben? Oder soll ich Andere mehr lieben, als mich selbst? Die reine Tugend, die mit der Menschenliebe nicht streitet, sondern sie einschließt, kann auch mit der Selbstliebe nicht streiten, die eben so wohl Pflicht ist, als die Menschenliebe, und ohne welche auch diese nicht einmal denkbar ist. Es ist genug, wenn ich der Tugend, als dem höchsten Lebenszweck, keinen niedern vorziehe, oder ihr an die

Seite ſehe. Der groſſe Philoſoph von Nazareth dachte hier anders und beſſer, wenn er ſagt: ſtrebt am erſten nach dem Reiche Gottes, und nach der ihm gefälligen Tugend, ſo wird euch das übrige zu Theil werden. Er glaubte einen Schülern alſo auch einen Blick auf das Uebrige, auf die entbehrlichen Lebensgüter und Freuden, nahm ſelbſt an unſchuldigen Vergnügen Theil, und ſuchte ſie zu befördern, ermunterte ſeine Schüler zur Freude, und ſtellte ihnen die Glückſeligkeit unter dem Bilde eines Himmelreichs vor, und machte ſie ihnen zum Zwecke und zur Pflicht, und ſprach unterdessen: ſeyd fröhlich, und getroſt, es wird euch im Himmel alles wohl belohnt werden! Selig ſind die Demüthigen, für ſie iſt das göttliche Reich! Selig ſind die Betrübten, ſie ſollen getröſtet werden! Selig ſind die Sanftmüthigen, ſie werden glückliche Erdenbewohner ſeyn! Iſt dieſe Tugend, die der groſſe Nazarener lehrte und übte, unrein? Kann die Glückſeligkeit mit der Tugend nicht beſtehen? Iſt ſie nicht ihre Blüthe? ihre Frucht? Iſt ſie nicht ihr verdienter Kranz und Preis? Und ſagen unſere Philoſophen nicht ſelbſt, daß die Tugend uns der Glückſeligkeit würdig machen müſſe, und ziehen daraus ſo gar ihren Beweis für den Glauben an Gott, der um deswillen da ſeyn müſſe, um die Glückſeligkeit in gehöriges Verhältniß mit der Tugend zu bringen und dieſe nach Würdigkeit zu belohnen?

Wenn man nun auf dieſen Seiten zu weit geht,

daß man eine durchaus reine Tugend von den Menschen fordert, so geht man auch wieder auf der andern Seite zu weit, wenn man bei ihr bloß auf Glückseligkeit Rücksicht nimmt, und diese zum höchsten Ziel, zum letzten Zweck macht. Ich nehme aber hier das Wort Glückseligkeit, in weitem Sinne, und verstehe darunter, den Inbegriff aller Güter und Freuden. Eine solche Gesinnung hebt Tugend auf, indem sie sie bloß zur Dienerin der Glückseligkeit macht, und sie also herabwürdigt und ihres Werths beraubt. Die Tugend ist nur in so fern Tugend, oder hat nur in so fern Würde, als sie der Vernunft und der Pflicht gemäß handelt, es entspringe daraus Glück oder Unglück, Freude oder Leid. Eine Tugend, die bloß Rücksicht auf Glückseligkeit nimmt, ist keine Tugend, deren Charakter Liebe zum sittlich Guten, Selbstbeherrschung und Gemeinsinn ist. Eine solche Tugend würde so gar gefährlich werden, wenn sie ihr Glück nicht anders machen könnte, als durch List und Verschlagenheit, sie würde dazu greifen, und eine verderbliche Klugheit und Politik werden. Die bloße Glückseligkeitslehre ist keine Tugendlehre, sondern eine Klugheitslehre, eine feine Kunst und Geschicklichkeit, sein Glück in der Welt zu machen, es geschehe mit Recht, oder mit Unrecht; es gereiche der Menschheit zum Segen oder zum Verderben. So nöthig ist es, daß wir die Tugend aufrecht erhalten, und ihren reinen Begriff der Gemeinnützigkeit nicht mit dem unlautern Begriff der Eigennützigkeit verwechseln.

Was mit der reinen Tugend streite?

Vielleicht aber ist die Anzahl derer, wel-

che von der Tugend zu wenig fordern, größere als derer, welche von ihr zu viel fordern? Auch auf diese wollen wir Rücksicht nehmen. Viele setzen sie in einen bloßen guten Willen, und behaupten, wenn man nur das Gute wolle, so sey man schon tugendhaft, mehr könne man von einem Menschen nicht verlangen, die Ausführung hänge nicht von ihm, sondern von Gott oder den Umständen ab, und berufen sich selbst auf biblische Stellen, die diese Meinung zu begünstigen scheinen, unter andern auf Phil. 2, 13. Matth. 26, 41. Röm. 7, 18. In der ersten Stelle wird Gott nicht nur die Ausführung, sondern auch das Wollen des Guten zugeschrieben, es scheint also schon ein großes Verdienst des Menschen zu seyn, wenn er nur das Gute will. In den beiden letztern Stellen wird das geistige Unvermögen des Menschen beklagt, und der gute Wille schon in Anschlag gebracht und empfohlen. Allein es ist ein Unterschied zwischen einem gesetzten und flüchtigen, thätigen und unthätigen, festen und wankenden guten Willen. Der flüchtige, unthätige und wankende ist das Werk der Natur, der Antrieb (Impuls) des Gefühls und der Neigung, aber nicht der Vernunft und der Grundsätze. Man empfindet das Gute, man empfindet das Schöne desselben, und wird gerührt und entzückt, man will es also in dieser Hinsicht; aber das Gefühl verfliegt gar leicht und mit ihm auch der gute Wille. Oder man will das Gute aus Neigung, also nicht als Gutes, sondern aus Absicht, um des Vortheils oder des Vergnügens willen. Auch dieser Wille ist von keinem

Zu geringe Forderung der Tugend.

Sie ist nicht in einen bloßen guten Willen zu setzen;

Beſtande, und von keinem Werthe. Der gute Wille muß geſetzt, thätig und feſt ſeyn, das Werk der Vernunft und der Grundſätze; ein ſolcher guter Wille iſt nicht ohne Früchte, und in ſo fern iſt er Tugend. — Ein guter Wille ohne alle Früchte, wenn Gelegenheit dazu vorhanden iſt, iſt keine Tugend. Matth. 7, 21. 18. Mark. 4, 20. Luk. 8, 15. Gal. 5, 22. Phil. 1, 11. Kol. 1, 10. Jak. 2, 18. Matth. 7, 21.

Auch nicht in ein zartes Herz, als bloßes Gefühl fürs Gute.

Viele halten ein gutes Herz für Tugend, und verſtehen darunter ein bloßes Gefühl für Gute, eine Empfänglichkeit deſſelben, eine Geneigtheit zum Guten, und beziehen ſich unter andern auf 2 Chron. 30, 27. wo geſagt wird, daß Gott aufs Herz Rückſicht nehme, und darnach den Menſchen beurtheile. Allein, es iſt ein Unterſchied zwiſchen einer guten Geſinnung, und zwiſchen einem guten Gefühl. Jenes iſt Tugend; dieſes iſt bloßes Gefühl. Und die gute Geſinnung muß ſich auch äußern, wenn Gelegenheit dazu vorhanden iſt, außerdem wäre ſie zwecklos. Ein gutes Herz iſt alſo eine gute Geſinnung, verbunden mit guten Handlungen, wenn ſich Gelegenheit zeigt. Das bloße gute Gefühl iſt ohne Werth, weil es nicht die Wirkung der Freiheit, ſondern des Inſtinkts iſt. Zur Tugend gehört freie Wahl, freier Entſchluß, das Gute auszuführen, wo ſich zwar Hinderniſſe finden, die nicht immer zu überſteigen ſind, aber größtentheils doch überſtiegen werden müſſen, oder die Tugend iſt nicht Tugend. Tugend iſt Kraft; Männlichkeit, Tapferkeit. Kann das Tugend heißen, wo ſich nichts von dieſem zeigt?

und kann ein bloßes gutes Gefühl dem Menschen nützen? Ist das Gefühl nicht bloßes Mittel, und die gute Handlung Zweck? Die gute Handlung setzt nicht nur ein gutes Gefühl, sondern auch eine gute Gesinnung, oder eine Denkungsart voraus, da man nach Grundsätzen handelt, welches bei dem gewöhnlichen guten Herzen wegfällt. Ein gutes Herz, ohne gute Gesinnung und Handlung, beweist nicht Stärke, sondern Schwäche, und nicht selten Einfalt. Daher wird auch oft ein gutes Herz mit einem schwachen Kopfe verwechselt, wenn es ohne Grundsätze, ohne Weisheit und Klugheit, ist. Und die angeführte Stelle zeigt bloß an, daß Gott bei der Würdigung des Menschen auf die gute Gesinnung, und nicht auf die Handlung sehe, die ihren Werth erst durch die Gesinnung erhält; ob sie gleich nicht fehlen darf, wenn Gelegenheit dazu vorhanden ist, wodurch sich die gute Gesinnung zeigen und beweisen muß, und die natürlicher Weise erfolgt, wie die Wirkung, wenn die Ursache da ist, und keine Hindernisse die Wirkung aufhalten oder zernichten. Matth. 12, 34. Viele glauben und behaupten, es sey genug, wenn sie nur von Lastern und groben Vergehungen oder Verbrechen frei wären, Fehler könnten sie immer haben und behalten. Ja viele erlauben sich sogar einzelne Laster, unter dem Vorwande, daß kein Mensch engelrein und ohne alle Untugenden seyn könne. Jeder Mensch habe seine Lieblingsneigung, die er befriedigen dürfe, wenn er übrigens gut und rechtschaffen sey. Auch die größten Heiligen hätten ihre großen Fehler gehabt, und die

Ist es bei der Tugend genug, nur von Lastern frei zu seyn?

besten Menschen wären auch jetzt nicht ohne dieselben. Allein ein anderes ist es, Fehler, Thorheiten begehen, ein anderes, sie entschuldigen. Auch der beste Mensch ist davon nicht frei, aber er mißbilligt sie, und sucht sie abzulegen, und legt sie mit der Zeit auch wirklich ab. Denn mit vorsetzlichen Sünden und Vergehungen kann die Tugend nicht bestehen, welche Achtung gegen das Sittengesetz ist, das nicht getheilt werden kann, sondern ein Ganzes ist, welches nothwendig verletzt wird, wenn ein Theil desselben verletzt wird. Hierüber erklärt sich unter andern Jakobus sehr bestimmt: Kap. 2, 10. Wer das ganze Gesetz befolgt, aber gegen Ein Gebot handelt, wird als ein Uebertreter aller Gebote angesehen. Denn der gesagt hat, du sollst die Ehe nicht brechen! der hat auch gesagt, du sollst nicht morden! Wenn du nun zwar die Ehe nicht brichst, aber mordest, so bist du ein Uebertreter des Gesetzes. Und ein Fehler sey so klein, als er wolle, so wird er durch Wiederholungen zur Fertigkeit, zur Leidenschaft und zum Laster, und der Mensch muß sich auch vor dem geringsten Fehler hüten, wenn ihm anders seine Tugend lieb ist. Zwar entschuldigen einige ihre Untugenden und Laster mit ihrem Temperamente, mit ihrem Alter, mit ihrem Stande, und mit ihren Verhältnissen und Verbindungen. Allein sie erwägen nicht, daß die Entschuldigungen grundlos sind, und daß kein Mensch durch sein Temperament und durch die Umstände zum Bösen genöthigt und gezwungen wird, daß jeder den Reizen zur Sünde widerstehen

ll, und daß keine unsittliche Handlung durch die mstände aufhöret, unsittlich zu seyn, und daß es inen Fall giebt, wo wir von der Verbindlichkeit zum uten freigesprochen werden, oder uns dieses oder je- es Böse erlauben dürfen. Wer nicht gegen Alles öse eifrig kämpft, für den hat die Tugend noch kei- en rechten Werth.

Die Tugend ist nicht bloß Menschenliebe, sondern auch Selbstachtung und Selbstbeherrschung.

Auch ist die Tugend nicht bloß Menchenliebe, sondern auch Selbstachtung nd Selbstbeherrschung, von welcher die Menchenliebe oder Menschenachtung ausgeht. Und obleich die Menschenliebe auch eine Art der Selbstbeerrschung ist, so ist sie es doch nicht ganz, und man ann auch ohne Menschenliebe mäßig und enthaltsam eyn. Vielmehr schließt die Selbstbeherrschung die Menschenliebe ein. Denn wo sie ist, da ist auch Sanftuth, Demuth, Gerechtigkeit, Güte, Bescheidenheit ꝛc. Wenn also die Tugend mit einem von diesen eiden Worten ausgedrückt werden soll, so würden ir die Selbstbeherrschung vorziehen. Die Bibel etzt sie freilich in Menschenliebe und stellt diese oben n, 1 Kor. 13. Gal. 5, 3. 22. Eph. 1, 14. Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 13. Kol. 3, 14. Wirkich ist auch die Menschenliebe ein Hauptingredienz er Tugend und zeigt sich in so vielen und mannichaltigen Pflichten, die ohne Selbstbeherrschung nicht inmal geübt werden können, und betreffen nicht das inseitige, sondern das gemeinschaftliche Wohl. Doch edenkt die Bibel auch der Selbstbeherrschung unter em Bilde der Kreuzigung und Tödtung der Begieren; Gal. 5, 24. Röm. 8, 13. Kol. 3, 5.

der Ausreißung der Augen und Abhauung der Hände und Füße, Matth. 18, 8. 9. Und wenn sie die Selbstbeherrschung nicht oben an setzt, so kommt es daher, daß sie die Pflichten nicht philosophisch aus dem Menschen und der Selbstachtung, sondern von dem Willen Gottes und seinem Beispiele ableitet.

Ist die Tugend nicht vielleicht ein bloßer Eigennutz?

Ist aber die Tugend nicht vielleicht ein bloßer Eigennutz? Hat sie nicht die Glückseligkeit zur Absicht? Und besteht diese nicht in Zufriedenheit und Freude? Würde jemand die Tugend lieben und suchen, wenn sie nicht Freude machte *)? Und wenn ihre Folgen nicht immer angenehm sind, so ist sie doch selbst etwas Angenehmes und Schönes, weil sie mit der Menschenvernunft und Würde übereinstimmt, und ihr Anblick vergnügt, so wie der eines schönen Gemähldes ꝛc. — Es kommt hier alles darauf an, was wir unter Eigennutz verstehen. Denken wir uns dabei eine für uns angenehme und vortheilhafte Veränderung, sie sey innerlich oder äußerlich, ohne Beleidigung eines Andern, oder ohne Verletzung der Menschenrechte und Pflichten, so ist die Tugend kein Eigennutz. Denn Eigennutz ist Eigenliebe, (nicht Selbstliebe, welche mit der Menschenliebe bestehen kann,) die nur ihre Vortheile zur Absicht hat. Und die aus der Tugend entspringende Zufriedenheit und Freude ist sie nicht etwas Gutes, das Vielen nützet und Niemanden schadet, und das eine Menge Tugenden mit sich führt, und der Hab-

*) Quis enim virtutem amplecteitur ipsam, praemia si tollis? sagt Horaz.

ſucht, dem Geize, dem Neide und der Mißgunſt, woraus ſoviel Unheil entſteht, vorbeugt? Und die Freude, die aus dem Anblicke der Tugend entſpringt, iſt ſie nicht die reinſte und ſchönſte? Kann dieſe Eigennutz heißen, ſo iſt auch das Vergnügen an einem ſchönen Gemählde, oder an einer angenehmen Muſik, Eigennutz. Wer hat aber je dieſen Geiſtesgenuß Eigennutz genennt? Eigennutz ſteht der Gemeinnützigkeit entgegen; wo dieſe nicht verletzt wird, da iſt kein Eigennutz. Tugend iſt Pflichterfüllung, Beſiegung der Selbſtſucht, Verſchmähung der Vortheile und Freuden, die mit der Pflicht ſtreiten; ſie iſt alſo immer etwas Großes und Erhabenes, das mit der Benennung des Eigennutzes, er heiße feiner oder grober, nicht befleckt werden darf. Und die Liebe zur Tugend iſt dem Menſchen eben ſowohl angebohren, als die Liebe zum Vergnügen, und zu andern Neigungen. Sie iſt die Liebe zum Guten und Schönen, die ihren Grund in der vernünftigen Natur des Menſchen hat, ſo wie jene in der ſinnlichen Natur des Menſchen gegründet iſt *). Daß eine reine Tugend, oder eine Tugend ohne Glückſeligkeit nicht Statt finde, haben wir ſchon oben gezeigt. Und gäbe es keine Glückſeligkeit, ſo könnte die Tugend weder ſchön ſeyn, noch mit Wohlgefallen erkannt werden. Und wenn ſie nicht Freude und Zufriedenheit erzeugen und gewäh-

*) Sunt ingeniis nostris semina innata virtutum — sumus enim natura studiosissimi, appetentissimique honestatis, cujus si quasi lumen aliquod adspexerimus, nihil est, quod, ut eo potiamur, non parati simus, et ferre et perpeti.

ren ſollte, ſo könnte man wohl fragen, warum ſoll man denn tugendhaft ſeyn? Bloß um ſich anzuſtrengen und zu quälen, um ſich des frohen Lebensgenuſſes zu berauben und das Leben zu verbittern? O die überſpannten Moraliſten! Hier könnte man mit dem Torquatus, beim Cicero, ſagen: jene eure ſo ſchönen und vortreflichen Tugenden, wer würde ſie Lobens- oder Begehrenswürdig finden, wenn ſie kein Vergnügen bewirkten?*) Und wiſſen dieſe Moraliſten auch, wohin ihre Moral führt? Zum Lebensverdruß, zur Menſchenfeindſchaft, zum Mißvergnügen über ſein eigenes Daſeyn, und über das Daſeyn anderer Dinge, ja über Gott ſelbſt. Die heidniſchen Philoſophen urtheilten hier richtiger. Cicero ſagt: jene ganze alte Philoſophie ſetzt die Glückſeligkeit allein in die Tugend, aber nicht die größte, wenn nicht noch körperliche, und andere zur Tugendübung dienende Güter hinzukommen**). Niemand verachtet das Vergnügen, weil es Vergnügen iſt, oder haßt und flieht es, ſondern weil es große Schmerzen denjenigen zuzieht, die es nicht mit Vernunft zu gebrauchen wiſſen***).

*) Istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes, nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles, aut expetendas arbitraretur?

**) Omnis illa antiqua philosophia sensit, in una virtute esse positam beatam vitam; nec tamen beatissimam, nisi adjungerentur corporis, et alia ad virtutis usum idonea.

***) Nemo ipsam voluptatem, quia voluptas est, aspernatur,

Unterschied der Tugend und Sittlichkeit.

Die Tugend wird auch Sittlichkeit genennt, so fern sie die gute Gesinnung, und nicht bloß die gute Handlung bezeichnet; oder sofern sie moralisch und nicht bloß gesetzmäßig ist. Denn es giebt auch eine gesetzmäßige (legale) Tugend, die nicht moralisch ist, oder eine Handlungsweise, die bloß den äußern Forderungen des Gesetzes entspricht. So ist Gerechtigkeit, Nachsicht, Wohlthätigkeit, Tugend, ohne immer moralisch zu seyn, denn sie entsteht oft bloß aus sinnlichen Trieben und Absichten, aus Eigennutz, Hoffnung, Furcht ꝛc. Die Sittlichkeit hat sich allemal selbst zum Zweck, und wenn sie auch Nebenabsichten erlaubt, so ist sie sich doch Hauptzweck, und nimmt, als solche, bloß Rücksicht aufs Gesetz, auf Recht und Pflicht, und sagt: ich muß dieses thun, und jenes unterlassen, weil es Recht, und weil es Pflicht ist, weil es die Vernunft und das moralische Gefühl in mir und Andern will; nicht weil ich dabei für meinen Theil gewinne oder verliehre, oder weil es gesetz- und observanzmäßig ist, oder weil ich den rechtlichen Mann, den guten Bürger, den treuen

---

aut odit, aut fugit; sed quia consequuntur magni dolores eos, qui ratione voluptatem sequi nesciunt, läßt Cicero den Torquatus sagen, der das Epikurische System vortrug, welches Cicero zwar nicht billigte, aber als Akademiker, der zwischen dem Epikurer und Stoiker stand, und das bonum neben dem honestum annahm, auch nicht ganz mißbilligen konnte. Er konnte also dies allerdings auch selbst nach seinem Systeme sagen. Denn ein anderes ist, das Gute (bonum) oder das Vergnügen (voluptas) zum höchsten Gute machen, ein andres, es ganz verwerfen, welches Cicero nicht that.

Diener machen will. Sittlichkeit ist also mehr als Tugend, so fern diese bloß auf die gesetzmäßige Handlung sieht, sie ist so viel als Rechtschaffenheit, und zeigt die gute Gesinnung an. Daher pflegt man auch Tugend und Rechtschaffenheit mit einander zu verbinden, um nebst dem Guten, das geschieht, auch das Moralische, oder die Art und Weise, wie es geschehen soll, anzuzeigen. Eben so pflegt man auch zu sagen, Tugend und Sittlichkeit, und versteht unter jener die gesetzmäßige Handlung, und unter dieser die gesetzmäßige Gesinnung, oder die rechte Art zu handeln, die sich bloß mit dem Rechthun beschäftigt, und sich darnach bestimmt, ohne nach Observanz und Vortheil zu fragen, und wenn die Handlung auch selbst dagegen wäre. Die Sittlichkeit, oder moralisch gute Denkungsart setzt allemal sittliche Begriffe und Grundsätze voraus, und ohne sie läßt sie sich, als freie Wirkung der Vernunft, nicht denken, und sittlicher Trieb ist noch nicht sittliche Gesinnung, oder Sittlichkeit selbst, von der wir hier reden.

Unterschied der Sittlichkeit und Sitten.

Auch darf Sittlichkeit nicht mit Sitten verwechselt werden, welche gut seyn können, ohne daß jene vorhanden ist. Zur Sittlichkeit sind nicht alle Menschen fähig, aber zu guten Sitten sind Alle fähig. Jene verlangt Begriffe, Grundsätze, freie Wahl des Guten, weil es gut ist; diese verlangen bloß äußere gute oder auch nur gefällige und wohlanständige Handlungen. Zu jener sind die Jahre der Kindheit nicht geeignet, und man kann also eigentlich nicht sagen, die Jugend sey nicht sittlich, wenn sie vielleicht keine guten Sitten hat. Sie kann nicht ein-

nal sittlich seyn, so lange sie noch keine sittlichen Begriffe besitzt, die vor der Ausbildung der Vernunft sich nicht entwickeln. So sind auch ungebildete Menschen der Sittlichkeit nicht fähig, ob sie gleich guter Sitten fähig sind. Man muß also einen sittlichen Menschen von einem gesitteten wohl unterscheiden. Ein sittlicher Mensch denkt und handelt gut, ein gesitteter handelt bloß gut; ein sittlicher Mensch will das Gute, weil es gut ist, ein gesitteter will es, weil es gefällt; der sittliche Mensch hat einen innern Werth, der gesittete bloß einen äußern; der sittliche Mensch strebt nach Glückseligkeit, der gesittete nach Wohlseyn; der Sittliche hat Hoffnung zu einem höhern Glücke in jener Welt, der Gesittete bloß zu einem niedern Glücke in dieser Welt. Die Verwirrung dieser Begriffe hat gemacht, daß man oft mehr getadelt, oder gelobt hat, als es recht war, und wenn man einen Menschen von guten Sitten sah, so machte man aus ihm gleich einen sittlichen Menschen, und wenn man einen Menschen von nicht guten Sitten sah, so machte man aus ihm sogleich einen unsittlichen Menschen, da ihm vielleicht nur die artigen, feinen Sitten fehlten. Wie oft hört man nicht die Klage über die Jugend führen, daß sie unsittlich sey, da sie vielleicht bloß ungesittet ist, und aus Mangel an Vernunftbegriffen nicht unsittlich seyn kann. Daher auch die Ungerechtigkeit gegen sein Zeitalter, dem man, aus Mangel an diesen und jenen guten Sitten, oft alle Sittlichkeit abspricht — und der Irrthum, daß man der Vorzeit Sittlichkeit im höhern Grade zueignet, als dem gegenwärtigen Zeitalter, da doch

die Vernunft in jener Zeit beiweiten noch nicht so ausgebildet war, als sie zu der unsern ist, und also auch der Sittlichkeit noch nicht so fähig war, als es unser Zeitalter ist.

Die Tugend wird auch Weisheit genennt.

Die Tugend wird auch Weisheit genennt, so fern sie Zweck und Wirkung der Weisheit ist. Denn Weisheit ist die Erkenntniß und Wahl des Guten (im weiten Sinne; im engen ist sie bloß Erkenntniß des Guten, von der wir hier nicht reden); beides führt zur Tugend, und ohne sie ist die Tugend nicht möglich. Denn Tugend ist Ausübung des Guten, die Ausübung setzt Wahl, und die Wahl Erkenntniß des Guten voraus. Wo also Tugend ist, da ist allezeit Weisheit; aber nicht umgekehrt. Denn es giebt auch Weise, die es bloß der Erkenntniß nach sind, oder die das Gute zwar wählen, aber nicht ausüben, d. h. nicht in Gesinnungen und Handlungen zeigen.

Unterschied der Tugend und Weisheit.

Die Tugend unterscheidet sich darin von der Weisheit, daß sie ihren Sitz bloß im Willen, diese aber im Verstande oder vielmehr in der Vernunft*) und in dem Willen zugleich hat (wenn sie im weiten Sinne genommen wird). Die Weisheit, als bloße Erkenntniß, könnte theoretische, und, als Wahl des Guten, praktische, eigentliche wahre Weisheit genennt werden. Sowohl in theoretischem als praktischem Sinne wird das Wort gebraucht. Wir beschränken uns hier bloß auf den letzten, wo die Weisheit Tugend bewirkt, oder wo

*) Denn die Weisheit beschäftigt sich mit allgemeinen moralischen Begriffen und Grundsätzen, die das Werk nicht des Verstandes, sondern der Vernunft sind.

ie Erkenntniß des Guten zur Wahl, und dieſe zur
Ausübung deſſelben führt. Sowohl in der Bibel als
n den Profanſcribenten kommt das Wort in dieſem
Sinne häufig vor. So ſagt der Verfaſſer des Buchs
Hiob 28, 28.: Die Furcht des Herrn iſt
Weisheit und das Böſe meiden iſt Ver-
tand. Spr. Sal. 1, 1—7. 9, 10. Sir. 1, 16.
— Jak. 3, 13—15. Wer weiſe und klug
nter euch iſt, der zeige durch ſeinen
echtſchaffenen Wandel, daß er ein Wei-
er ſey, ſanft und milde. Wenn aber bit-
erer Neid und Zank in euern Herzen
ohnt, rühmt ihr euch dann nicht wider
ie Wahrheit? Das iſt nicht die Weis-
eit, die von oben kommt, ſondern es iſt
rdiſche, ſinnliche, trügliche Klugheit. —
V. 17. Die himmliſche Weisheit iſt zu-
örderſt ganz lauter, dann friedliebend,
illig, gefällig, immer bereit zum Wohl-
hun, immer bereit Andern nützlich zu
eyn, ganz unpartheiiſch und ohne Heu-
helei. Sir. 1, 14. Gott lieben, iſt die
llerſchönſte Weisheit. Denn man erwartet
on einem Weiſen, der richtig denkt und urtheilt, daß
r auch richtig handele, und findet einen auffallenden
Widerſpruch zwiſchen denken und handeln, wenn die
Weisheit nicht zur Tugend führt. Und man fragt
leichſam: wozu lernt der Menſch Weisheit, wenn
r nicht nach ihr handelt? Iſt er nicht ein Thor, wenn
r das nicht thut, was er für gut erkennt, und das
elbſt nicht ausübt, was er Andere lehrt? So ur-

theilten auch die christlichen Scribenten in den ersten Jahrhunderten. Die Weisheit der Gerechten ist, nichts durch Prahlerei zu erdichten, zu reden, wie er denkt, das Wahre zu lieben, und das Falsche zu vermeiden, Gutes umsonst (ohne Gewinn) zu thun, das Böse lieber zu dulden, als zu thun, keine Rache des Unrechts zu suchen ꝛc. Gregor. — Eben derselbe sagt: Der scheint mir weise zu seyn, welcher zwar wenig von der Tugend redet, viel aber davon in seinen Handlungen zeigt.

Auch in den heidnischen Scribenten finden wir treffliche Stellen von der praktischen Weisheit. Wir wollen nur einige derselben ausheben. Horaz sagt: Tugend ist, das Laster fliehen, und die erste (vornehmste) Weisheit, von Thorheit frei zu seyn*). — Terenz: Das heißt weise seyn, wenn man sein Gemüth dahin, wo es nöthig ist, lenken kann**). — Cicero: Die Weisheit ist immer mit dem zufrieden, was da ist***). — Seneka: Was ist Weisheit? Dasselbe im

*) Virtus est, vitium fugere, et sapientia prima, Stultitia carnisse.

**) Istuc est sapere, qui, ubicunque opus sit, animum possit flectere.

***) Sapientia semper eo contenta est, quod adest.

ner wollen und nicht wollen. Es verstehe ich, daß, was du willst, recht sey *).

Die Tugend wird auch Klugheit genennt, weil sie ein Theil der Tugend ist, und die Tugend selbst leiten muß, daß sie nicht zu weit gehe, die Grenze überschreite, oder zur Unzeit sich zeige, z. B. Freimüthigkeit, Wohlthätigkeit, Amts und Pflichteifer. Sie unterscheidet sich aber von der Tugend, daß sie mehr auf Privatvortheile, als aufs allgemeine Beste, mehr auf den Nutzen, als auf die Glückseligkeit, mehr auf das Glück dieses als jenes Lebens sieht, und mehr den Vortheil oder das Vergnügen, als die Tugend zur Absicht hat, und diese nicht selten jenem aufopfert, und sich überhaupt mehr nach den Umständen, als nach der Pflicht, richtet.

Die Tugend wird auch Klugheit genennt;

unterscheidet sich von der Klugheit.

Sie unterscheidet sich von der Weisheit durch die Wahl der Mittel, welche nicht immer edel sind, durch das Interesse, welches nicht immer das Beste ist, und sie handelt durch ihre kleinlichen einseitigen Absichten der Weisheit nicht selten entgegen, und hat es fast immer nur mit dem zeitlichen Interesse zu thun; dahingegen die Weisheit immer edele Zwecke und Mittel wählt, das allgemeine Beste umfaßt und sich zu einem höhern Ziele emporschwingt. Tugend und Weisheit gehen also der Klugheit vor.

Unterschied der Weisheit und Klugheit.

*) Quid est sapientia? Semper idem velle, atque idem nolle. Licet illam exceptiunculam non adjiciam, ut rectum sit, quodvelis.

und man muß mehr nach jenen als nach dieser streben. Glücklich ist der, welcher Tugend, Weisheit und Klugheit verbindet! Die Tugend handelt recht, die Weisheit lehrt recht handeln, und die Klugheit zur rechten Zeit und auf gehörige Art.

Auch die Klugheit wird angepriesen. Seyd klug, sagt der große Menschenlehrer, wie die Schlangen, und ohne falsch (unschuldig) wie die Tauben. Sie wird nicht selten mit der Tugend, Weisheit und Glückseligkeit verwechselt (ob sie gleich genau genommen von beiden unterschieden ist), weil sie die Tugend leitet, und die Weisheit geschickt und zweckmäßig anwendet, und die Weisheit selbst zur Klugheit führt. Die Furcht des Herrn ist eine feine Klugheit. Ps. 111, 10. Sir. 1, 24. Die Weisheit macht recht kluge Leute. Spr. Sal. 3, 21. Laß die Weisheit nicht von deinen Augen weichen, so wirst du glückselig und klug werden. Matth. 11, 24—29. Wer diese meine Rede hört und darnach thut, den vergleiche ich mit einem klugen Manne. Die Klugheit kann ebenfalls wie die Weisheit in eine theoretische und praktische eingetheilt werden. Hier reden wir bloß von der praktischen, nemlich von der handelnden, nicht von der überlegenden und spekulirenden Klugheit oder von der Klugheit im Handeln, nicht im Erkennen.

Was ist ein guter, weiser und kluger Mensch?

Was ist nun, ein guter (tugendhafter), weiser und kluger Mensch? Ein guter Mensch ist ein solcher, der seine Pflichten als Mensch möglichst

rfüllt, der niemanden beleidiget, und gegen jeden erecht und gütig ist, und sich selbst zu beherrschen eiß. Gemeiniglich wird das Wort vorzüglich in Beziehung auf die Pflichterfüllung gegen den Nächsten genommen und die Pflichterfüllung gegen sich selbst icht oder wenig in Anschlag gebracht. Allein dann ird das Wort nur einseitig genommen und der Begriff desselben wird nicht ganz erschöpft. Denn wie ann man den Menschen gut nennen, der es gegen sich selbst nicht ist? Wie kann man den gerecht nd gütig nennen, der gegen sich selbst nicht gerecht und gütig ist, seine Kräfte vernachläßiget oder ich den Leidenschaften Preis giebt? Und wie kann man ei einem solchen guten Menschen sicher seyn, daß er icht auch die Pflichten gegen den Nächsten verletzen erde, wenn er Gelegenheit dazu hat, da er sich elbst nicht schont? Oder sollte er Andere mehr als sich elbst lieben können? Gemeiniglich versteht man unter em Worte, ein guter Mensch, einen weichen, mitleidigen, theilnehmenden, wohlthätigen, nachsichtigen ꝛc. Aber dieß kann alles geschehen, entweder aus bloßen Naturtrieben, oder aus Absichten. Man will den Namen ines guten Menschen haben, man will gefallen und Ehre und Vortheile genießen, die ein guter Mensch so eicht erhält. Ja man kann sogar die Pflichten gegen ich selbst erfüllen, seine Kräfte ausbilden, und seine eidenschaften besiegen, ohne ein guter Mensch zu seyn. Man kann es aus Stolz und Eigenliebe thun. Ein uter Mensch thut das Gute, weil es gut ist, aus Neigung und Liebe, aus Pflichtliebe. Ein guter Mensch ist auch ein religiöser Mensch, weil auch die

Ein guter Mensch ist auch ein

religiöser Mensch.

Religion etwas Gutes ist; und zur Beförderung des Guten dient, und wenn er sie auch nicht als Bedürfniß für sich erkennt, so ist sie doch Bedürfniß für Andere.

Ein guter Mensch ist auch ein weiser Mensch.

Ein guter Mensch ist auch ein weiser Mensch, denn er könnte nicht gut seyn, wenn er nicht weise wäre, und er sucht immer weiser zu werden, um immer besser werden zu können. Ein weiser Mensch ist aber nicht immer ein guter Mensch, denn es giebt auch eine theoretische Weisheit, und die Erkenntniß des Menschen kann gut seyn, ohne daß immer die Handlung gut und derselben gemäß ist. Denn der Schritt von der Erkenntniß zur Handlung ist zu groß und es liegen oft unübersteigliche Hindernisse dazwischen in den sinnlichen Trieben, Reizen und Vortheilen. Es kann jemand in der Theorie ein weiser, und in der Praxis ein thörichter, ja selbst ein lasterhafter Mensch seyn, wie es dergleichen weise viele gegeben hat, und noch giebt. Ein weiser Mensch ist oft weiser, als ein guter Mensch, und doch nicht gut, oft sehr schlecht.

Ein kluger Mensch kann tugendhaft und lasterhaft seyn.

Ein kluger Mensch kann tugendhaft, aber auch lasterhaft seyn, nachdem er seine Klugheit gebraucht oder mißbraucht. Ein guter, weiser und kluger Mensch ist ein vollendeter Mensch. Denn alle seine Kräfte sind gehörig und harmonisch ausgebildet. Sein Wille ist gebildet durch die Vernunft, die Vernunft durch die Weisheit, und der Verstand durch die Klugheit, und das Gedächtniß und die Einbildung muß hier zugleich mitwirken, die Begriffe festhalten und beleben. Wenig Menschen sind es, die sich dieser Vollkommenheit rühmen können.

Sind die Menschen

Man hat zu unsrer Zeit die Frage aufgeworfen: ob die Menschen besser oder schlechter

ewordeh ſind, ob die Sittlichkeit zu- oder bgenommen hat?*) besſer oder ſchlechter geworden?

Nach der allgemeinen Stimme zu urtheilen, at ſie abgenommen. Aber ſelbſt die Allgemeinheit dieer Stimme läßt uns das Gegentheil vermuthen, denn e ſetzt allgemeine Achtung für die Sittlichkeit voraus, nd von jener bis zu dieſer iſt nur ein Schritt. Denn Sittlichkeit iſt thätige Achtung gegen das Sittengeſetz, chtung, die in Geſinnung und Handlung übereht. Und wenn wir jeden, der jene Sprache führt, ragen wollten, ob er nicht ſelbſt ſittlich ſey, ſo würde r ſagen: allerdings! wie würde, wie dürfte ich ſonſt über Abnahme der Sittlichkeit klagen? — Wie allgemein und herrſchend müßte dann die Sittlichkeit nicht eyn! Doch, wenn wir der Wahrheit gemäß urtheilen wollen, ſo müſſen wir annehmen, daß ein Theil von jenen Menſchen dieſe Klage führt, weil ſie Andere führen; ein anderer, weil er mit ſeinem Zeitalter nicht zufrieden iſt; ein dritter, weil er mit ſich ſelbſt unzufrieden iſt; ein vierter, weil er nach ſeinen Jahren für das heranwachſende Zeitalter zu ernſthaft iſt, und ſtrengere Sitten fordert, als nöthig iſt; ein fünfter, weil er den Schein der Sittlichkeit annehmen, und die Leute überreden will, daß er ſie beſitze, weil er über den Mangel an Sittlichkeit klagen kann; ein ſechſter, weil er auf die Aufklärung nicht wohl zu ſprechen iſt, der

*) Man hat dieſe Frage wohl zu allen Zeiten aufgeworfen, und ſie zu allen Zeiten mit nein, beantwortet, weil die Menſchen zu allen Zeiten gegen ihre Zeitgenoſſen ungerecht und gegen die Vorwelt blind waren.

man in unsern Tagen alle Unsittlichkeit Schuld zu geben pflegt, es sey nun aus Ueberzeugung, oder aus Gefälligkeit und Schmeicheley gegen Andere, die gegen die Aufklärung sprechen. Schon diese mancherley Ursachen, die theils von Schwäche, theils von unedlen Absichten zeugen, geben zu erkennen, daß jene Klage nicht sehr gegründet sey.

Ueber dieses alles verwechselt man Sittlichkeit mit Sitten, oder das Innere mit dem Aeußern; jene kann man nicht sehen, aber diese; jene ist eine dem Sittengesetze gemäße Gesinnung, diese sind oft bloße Handlungen der Wohlanständigkeit, der gesellschaftlichen Uebereinkunft, in Hinsicht dieser und jener Sitten. So wie man nun nicht immer von Sittlichkeit auf anständige und feine Sitten schließen kann (denn diese setzen eine feine Bildung voraus) — so kann man auch nicht immer von dem Mangel an anständigen und feinen Sitten auf den Mangel an Sittlichkeit schließen; eben so wenig als man von guten Sitten auf Sittlichkeit schließen kann. Doch wir wollen die Sache näher untersuchen. Wenn wir unter Sittlichkeit überhaupt das Vermögen verstehen, frei zu handeln, und nach eigener Wahl sich zum Guten oder zum Bösen zu bestimmen, so hat die Sittlichkeit nicht abgenommen, denn das Vermögen ist noch da, ist noch dasselbe, ist vielmehr durch die weitere Ausbildung der Vernunft noch erhöhet worden. Verstehn wir aber unter Sittlichkeit, wie es hier der Fall ist, die vernunftmäßige Denkungsweise, so behauptet freilich beinah jeder, daß sie zu unsern Zeiten nicht zu-, sondern abgenommen habe. Man setzt also voraus, daß sie in vorigen Zeiten größer und allgemeiner gewe-

en ſey. Allein wenn die Vernunft der Vorzeit noch nicht
o ausgebildet war, als die der unſern, ſo konnte ſie auch
ie Sittlichkeit noch nicht haben, die wir ihr zuſchrei-
en; denn Sittlichkeit iſt das Reſultat einer gebildeten
Vernunft, und ohne dieſe iſt auch nicht einmal der Be-
griff von Sittlichkeit möglich*). Die ganze hoch ge-
prieſene Sittlichkeit iſt dann weiter nichts, als Geſetz-
mäßigkeit, Wohlanſtändigkeit, aus Furcht oder aus
Klugheit; oder auch ein gewiſſes inſtinktartiges Handeln
aus ſittlichem Gefühl, ohne Grundſätze und Begriffe —
Aber Achtung des Sittengeſetzes, als ſolchen; Achtung
des Guten, weil es gut iſt, Pflichterfüllung aus Pflicht-
liebe, oder vernunftmäßige Geſinnung und Handlung;
bloß weil man die Vernunft über alles ſchätzt, und ſie
als Geſetzgeberin für die ganze Menſchheit anerkennt —
eine ſolche Sittlichkeit iſt nur die Wirkung der gebilde-
ten Vernunft, die ſich ſelbſt kennt und ſchätzt. Wie we-
nig wurde aber ſonſt die Vernunft geachtet, wie ſehr
herabgeſetzt und ſo gar zu den verbotnen Dingen in der
Religion gezählt, von der man allein die Sittlichkeit
herleitete! Wie hoch wurde der Glaube nicht über die
Vernunft geſetzt, und wie laut und allgemein gebot es
nicht, die Vernunft ihm ſelbſt nach zu ſetzen und zu un-
terwerfen? Wie verhaßt war damals nicht die Aufklä-
rung? Wie ſehr proteſtirte man nicht dagegen? Und
dann wohl eine unaufgeklärte Vernunft über die Sitt-

*) Humanus animus, ſagt Cicero, si est excultus, et si ejus acie
ita est curata, ut ne caecetur erroribus; fit perfecta mens,
id est absoluta ratio, quod idem est virtus. Er leitet alſo
die Tugend von einer gebildeten Vernunft ab.

lichkeit, diese Frucht einer aufgeklärten Vernunft, m
theilen?: Was war die Sittenlehre der Vorzeit, eh
die Vernunft noch ausgebildet und aufgeklärt war? Ei
bloße Klugheitslehre; man wollte durch gewiß
Handlungen, die man gut nennte, sein Glück machen
eine bloße Sicherheitslehre, man wollte durch ge
wisse Handlungen, die man böse nannte, dem Unglück,
dem Verderben entgehen. Man achtete das Gute als
nicht als Gutes, sondern in Beziehung auf den Vor
theil, und scheute das Böse nicht als Böses, sondern
in Beziehung auf den Nachtheil, und hielt sich zu ge
wissen Handlungen verpflichtet, nicht weil es recht und
Pflicht war, so zu handeln, sondern weil es nützlich
und wohlthätig war; oder man that das Gute, und un
terließ das Böse, bloß aus Hoffnung und Furcht. War
da auch Sittlichkeit? da? wo nicht einmal der Begriff
von Sittlichkeit vorhanden war, noch vorhanden seyn
konnte; so lange die Vernunft nicht ausgebildet war,
oder nicht geachtet wurde? Wie konnte man die Sitt
lichkeit, als die Tochter der Vernunft, kennen und ach
ten, so lange die Vernunft selbst noch nicht anerkannt
und geachtet wurde? Ich will damit der Vorzeit nicht
alle Sittlichkeit absprechen. Nein, es gab auch da ein
zelne erleuchtete Menschen, die bessere und würdigere
Begriffe von der Vernunft und von der Menschheit hat
ten, und bei vielen Andern stand die Praxis mit der
Theorie im ungleichen Verhältnisse. Sie urtheilten
schlecht und handelten gut. Sie verwarfen in der Theo
rie die Vernunft, und handelten vernünftig, wenn sie
vornehmlich nicht auf die Theorie achteten, sondern die
Stimme der Vernunft und des Gewissens hörten, die

allein Menſchen ſpricht. Allein wenn die Theorie mit r Praxis ſich vereinigt, welches immer mehr zu hoffen , ſo wird die Sittlichkeit zunehmen. Es müßte denn e Theorie der Praxis zuwider ſeyn, und gerade das egentheil bewirken, welches aus keinem vernünftigen runde angenommen und behauptet werden kann. Denn arum ſollte ein richtiger und deutlicher Begriff von ittlichkeit der Sittlichkeit in Praxi hinderlich ſeyn, r der Begriff mit der Praxis übereinſtimmt, und die ittlichkeit alſo eher befördern als verhindern muß? Und ßt ſich wohl eine moraliſche Geſinnung, ohne einen Begriff, derſelben gemäß, denken? Iſt Sittlichkeit ichts moraliſche Geſinnung? Und der Begriff der Sittchkeit, d. h. der Begriff einer aufgeklärten Vernunft on ſich ſelbſt, und die Achtung gegen ſich ſelbſt, ſollte er Sittlichkeit ſchaden? Sie kann nicht einmal ohne hn befördert werden, und iſt ohne ihn nicht denkbar. s iſt alſo ein fades Geſchwätz gegen Aufklärung, wenn an behauptet, oder behaupten will, ſie ſey der Sittlichkeit gefährlich und nachtheilig, und die Unſittlichkeit nſers Zeitalters rühre von ihr her. Wer ſo etwas behaupten kann, muß unter Aufklärung ganz etwas aners verſtehen, als das Wort anzeigt. Aufklären eißt eigentlich: heiter machen. So ſagt man: das Better, der Himmel klärt ſich auf. Figürlich heißt es: eutlich machen, erklären, z. B. Begriffe — Licht und Bahrheit in ſie bringen, und Finſterniß und Irrthum aus nen verjagen. Sollte dieſes mit der Sittlichkeit nicht reinbar ſeyn, ſo müßte die Sittlichkeit nichts Gutes yn, oder das Licht (der Wahrheit) nicht vertragen nnen, welches ein offenbarer Beweis wäre, daß ſie

nichts taugte, daß sie selbst lauter Irrthum und Täu
schung wäre. Es giebt eine sogenannte Aufklärung
die aber nicht Aufklärung, sondern Verfinsterung heiß
sollte, wenn man allgemein anerkannte sittliche und r
ligiöse Lehren und Wahrheiten leugnet, oder bestreitet
welcher vernünftige Mensch sucht aber wohl eine solch
Afteraufklärung zu befördern? Da wirds ja in den Köpfe
der Menschen nicht heller, sondern dunkler, da denkn
sie ja nicht richtiger, sondern unrichtiger, und mißbrau
chen ihre Vernunft gerade in der wichtigsten menschlich
Angelegenheit, in Sittlichkeit und Religion. D
Vernunft gebrauchen, heißt aufklären; die Vernunf
mißbrauchen, heißt verfinstern. Und wenn dieß wenig
zu unsern Zeiten thun, so kann man es der Aufklärung
nicht zurechnen, die an jenem Mißbrauche unschuldig
ist, und gegen den sie sogar gerichtet ist. Auch das Lich
kann gemißbraucht und schädlich werden. Wer wird
deswegen das Licht und den Gebrauch desselben verwer
fen? Die unbesonnenen Eiferer gegen die Aufklärung un
sers Zeitalters wissen also nicht, was sie sprechen; sie spre
chen ohne deutliche und bestimmte Begriffe, und ihr Streit
ist Logomachie. Das einzige, was man dagegen sagen
könnte, ist: die Aufklärung stoße die positive Religion
um, oder untergrabe sie wenigstens, an welcher gleich
wohl der Volksglaube hänge, und mit welcher er verlohren gehe. Aber ist Volksglaube und Religion einer
lei? Religion ist Gottesverehrung, und Gottesverehrung ist eine der Gottheit, d. h. der vernünftigen Vor
stellung von ihr, gemäße Verehrung. Sollen wir diese
nicht befördern auch unter dem Volke? Zwar nach und
nach; aber befördert muß sie doch werden. Unterlassen

dir es, so kommt das Volk endlich selbst darauf, und muß, bei mehrerm Lichte, darauf kommen, und beschämt uns mit seinen Begriffen und Urtheilen, und verachtet uns entweder als unwissende, oder als Heuchler. Und sollen wir dem Gange der Natur nicht nachgehen und ihr folgen? Helfen wir unsern Kindern durch die Erziehung nicht nach, und dem Volke sollten wir durch die Erziehung nicht nachhelfen wollen? Und geht denn mit der positiven Religion die Sittlichkeit selbst verlohren? Nein, dadurch wird sie erst recht befördert. Denn Sittlichkeit gründet sich nicht auf blinden sondern erleuchteten Glauben, nicht auf Autoritäts- sondern Vernunftglauben. So lange aber die Vernunft unter dem Glauben steht, und nicht der Glaube unter der Vernunft, so lange ist an keine Sittlichkeit zu denken, welche Anerkennung der Würde der Vernunft, und ihrer Gesetze ist, und Befolgung derselben, als Vernunftgesetze. Die bloße Anerkennung des Glaubens erzeugt Gehorsam, aber noch nicht Sittlichkeit. Zwar, könnte man sagen: Wenn nur das Volk gehorcht, so ist es genug, so erlassen wir ihm die Sittlichkeit. — Dieß hieße aber nicht gut, sondern schlecht für das Volk sorgen. Sittlichkeit ist das erste und höchste der Menschheit, und Gehorsam geht ohne Sittlichkeit zu Grabe, Gehorsam aus Irrthum, aus Täuschung, aus Furcht. Kann der Irrthum, und die Täuschung und die Furcht immer bleiben? Was wird dann aus dem Volke und aus den Regierungen werden, wenn keine Sittlichkeit mehr ist? Und so gebt ihr ja selbst zu erkennen, daß es in vorigen Zeiten nur blinden Glauben und blinden Gehorsam, aber nicht Sittlichkeit gab; und die Sittlichkeit soll doch in unsern Tagen ab-

nichts taugte, daß sie selbst lauter Irrthum und Täu
schung wäre. Es giebt eine sogenannte Aufklärung
die aber nicht Aufklärung, sondern Verfinsterung heiß
sollte, wenn man allgemein anerkannte sittliche und r
ligiöse Lehren und Wahrheiten leugnet, oder bestreitet
welcher vernünftige Mensch sucht aber wohl eine solch
Afteraufklärung zu befördern? Da wirds ja in den Köpfe
der Menschen nicht heller, sondern dunkler, da denkt
sie ja nicht richtiger, sondern unrichtiger, und mißbrau
chen ihre Vernunft gerade in der wichtigsten menschliche
Angelegenheit, in Sittlichkeit und Religion. Die
Vernunft gebrauchen, heißt aufklären; die Vernunft
mißbrauchen, heißt verfinstern. Und wenn dieß wenig
zu unsern Zeiten thun, so kann man es der Aufklärung
nicht zurechnen, die an jenem Mißbrauche unschuldig
ist, und gegen den sie sogar gerichtet ist. Auch das Licht
kann gemißbraucht und schädlich werden. Wer wird
deswegen das Licht und den Gebrauch desselben verwer
fen? Die unbesonnenen Eiferer gegen die Aufklärung un
sers Zeitalters wissen also nicht, was sie sprechen; sie spre
chen ohne deutliche und bestimmte Begriffe, und ihr Streit
ist Logomachie. Das einzige, was man dagegen sagen
könnte, ist: die Aufklärung stoße die positive Religion
um, oder untergrabe sie wenigstens, an welcher gleich-
wohl der Volksglaube hänge, und mit welcher er ver-
lohren gehe. Aber ist Volksglaube und Religion einer
lei? Religion ist Gottesverehrung, und Gottesverehr
rung ist eine der Gottheit, d. h. der vernünftigen Vor
stellung von ihr, gemäße Verehrung. Sollen wir diese
nicht befördern auch unter dem Volke? Zwar nach und
nach; aber befördert muß sie doch werden. Unterlassen

wir es, so kommt das Volk endlich selbst darauf, und muß, bei mehrerm Lichte, darauf kommen, und beschämt uns mit seinen Begriffen und Urtheilen, und verachtet uns entweder als unwissende, oder als Heuchler. Und sollen wir dem Gange der Natur nicht nachgehen und ihr folgen? Helfen wir unsern Kindern durch die Erziehung nicht nach, und dem Volke sollten wir durch die Erziehung nicht nachhelfen wollen? Und geht denn mit der positiven Religion die Sittlichkeit selbst verlohren? Nein, dadurch wird sie erst recht befördert. Denn Sittlichkeit gründet sich nicht auf blinden sondern erleuchteten Glauben, nicht auf Autoritäts- sondern Vernunftglauben. So lange aber die Vernunft unter dem Glauben steht, und nicht der Glaube unter der Vernunft, so lange ist an keine Sittlichkeit zu denken, welche Anerkennung der Würde der Vernunft, und ihrer Gesetze ist, und Befolgung derselben, als Vernunftgesetze. Die bloße Anerkennung des Glaubens erzeugt Gehorsam, aber noch nicht Sittlichkeit. Zwar, könnte man sagen: Wenn nur das Volk gehorcht, so ist es genug, so erlassen wir ihm die Sittlichkeit. — Dieß hieße aber nicht gut, sondern schlecht für das Volk sorgen. Sittlichkeit ist das erste und höchste der Menschheit, und Gehorsam geht ohne Sittlichkeit zu Grabe, Gehorsam aus Irrthum, aus Täuschung, aus Furcht. Kann der Irrthum, und die Täuschung und die Furcht immer bleiben? Was wird dann aus dem Volke und aus den Regierungen werden, wenn keine Sittlichkeit mehr ist? Und so gebt ihr ja selbst zu erkennen, daß es in vorigen Zeiten nur blinden Glauben und blinden Gehorsam, aber nicht Sittlichkeit gab; und die Sittlichkeit soll doch in unsern Tagen ab-

genommen haben? Wißt ihr auch wohl, was ihr redet, die ihr dieſe Sprache führt? Wie kann eine Sache abnehmen, oder abgenommen haben, die noch nicht da iſt, oder noch nicht da war? Von Sittlichkeit kann alſo hier gar nicht einmal die Rede ſeyn, ſondern bloß von Sitten, von guten anſtändigen, edeln, feinen Sitten, ob dieſe zu- oder abgenommen haben. Das iſt eigentlich die Frage. Und wenn wir hierüber entſcheiden ſollten, ſo müßten wir unſer Zeitalter und das Vergangene ganz genau kennen, um eine gehörige Vergleichung anſtellen und ein beſtimmtes Urtheil fällen zu können. Aber wir kennen nicht einmal das unſrige genau, viel weniger das vorige. Wer kann die Sitten gegen einander ſo richtig abmeſſen, daß er ſagen könne, hier ſeyen mehrere und beſſere Sitten, als dort? und umgekehrt ꝛc.? Oder wo iſt die Wage, mit der man die Sitten unſers Zeitalters und die der Vorzeit genau abzuwägen vermag? An dieſem Orte ſind ſie gut, an jenem ſchlecht, an dieſem ſind ſie erträglich, an jenem unerträglich. Hier giebt es dieſe Untugenden, dort jene, hier dieſe, dort jene Laſter. Unſer Zeitalter hat ſeine Untugenden und Laſter, das vorige hatte die Seinigen auch. In einigen Stücken waren die Sitten unſrer Vorfahren beſſer, als die unſrigen, in andern ſchlechter. Oder wünſchen wir uns wohl jene barbariſchen Zeiten wieder zurück? Jene öffentlichen Beſehdungen, jene Räuberhöhlen, jene Grauſamkeiten, jene blutigen Verfolgungen, jene unbeſchreiblichen Schwelgereien, jene unerträgliche Steifheit der Sitten, jenen Uebermuth der Großen, jene Sklaverei der Niedern — jene unbändige Rachſucht des rohen unkultivirten Menſchen, jene Greuelthaten? Man beſchuldigt unſer Zeit-

ter besonders der Wollust, der Unverschämtheit und rechheit. Aber hat es zu irgend einer Zeit daran ge- lt? hat nicht jedes Zeitalter darüber Klage geführt? as jetzt geschieht, das sehen wir, und es fällt auf; as sonst geschah, sehen wir nicht, und es fällt weni- r auf. Ich gebe es zu, daß noch wenig gute, an- ändige, edle und feine Sitten unter uns sind, aber leugne, daß derselben weniger sind, als in den vorigen eiten, wo noch alles roh, ungebildet und ungeschliffen ar, und die mehrere Bildung des Zeitalters mil- rt und verfeinert wenigstens die Sitten, wenn sie sie ch nicht immer verbessert, und auf jeden Fall ist mit ebildeten Menschen besser umgehen als mit ungebildeten, hen und ungeschliffenen.

Die Bildung schadet der Menschheit nicht, sie bes- rt allemal, sie muß nur ihre bestimmte Höhe erreichen. as geht aber so schnell nicht, sondern langsam nach nd nach, und fast unmerklich. Und ist unser Zeital- r schon aufgeklärt? Geht in die Hütten des Volks, nd seht ihre Armuth, wie kann ihnen diese nur einen edanken an Aufklärung und Geistesbildung erlauben? eht ihren elenden Hausrath, und ihren schlechten Ge- hmack in ihren Umgebungen, und schließt auf ihre Be- riffe. Oder untersucht ihre Bibliothek, die größten- heils aus einem Kalender, einer alten Postille, and inem unschmackhaften Gebetbuche besteht. Hört sie ur- heilen über sittliche und religiöse Gegenstände, und ihr erdet über ihre Unwissenheit und über ihren Aberglau- en erstaunen. Geht von dem Landmann zum Bürger, r ist nicht viel besser; nur hier und da etwas mehr ge- ildet, oder auch wohl verbildet — übrigens aber fin-

bei ihr bei ihm in sittlicher und religiöser Hinsicht beinah dieselbe Unwissenheit und denselben Aberglauben. Geht zu den Dienern des Staats; wer bekümmert sich da sehr um aufgeklärte, sittliche und religiöse Begriffe? Sie schlagen nicht in ihr Fach und haben für sie kein oder weniges Interesse, und da sollten wir die Aufklärung suchen? Und wenn sie sie haben, so verbergen sie sie, und sprechen nach dem Volks- und Hofton, für und wider die Aufklärung, wie es die Umstände verlangen. Nach ihren Principien und Maximen sollen die Menschen nicht sittlich werden, um sittlich und glückselig zu werden, sondern um gute Staatsbürger und Unterthanen zu werden, die ihre Abgaben pünktlich entrichten, keine Empörungen anzetteln, blindlings gehorchen, und alles loben, was ihre Obern, was ihre Regierungen, was ihre Regenten thun, und zu ihren Thorheiten und Lastern schweigen. Die Aufgeklärtesten sollten noch die Prediger seyn. Aber auch, die sind es aus Vorurtheil, oder aus Eigensinn, oder aus Bequemlichkeit oft nicht, oder sie heucheln. Wie können also die Sitten durch die Aufklärung abgenommen haben, da sie noch gar nicht da ist, oder sich nur bei einigen findet? Sittlichkeit kann es noch weniger geben, als gute Sitten, da diese weit schwerer ist, und reine und geläuterte Begriffe erfordert. Wir können also unser Zeitalter weder ganz loben, noch ganz tadeln, noch weniger aber sagen, daß die Sittlichkeit desselben abgenommen habe; sie hat nicht abgenommen, denn sie war zuvor nicht größer und allgemeiner, da es so gar noch an dem Begriffe von Sittlichkeit fehlte; sie hat vielmehr mit der Geistesbildung zugenommen, obgleich nicht merk-

lich, wie denn überhaupt das sittliche Wachsthum äußerst langsam geht. Die Sittlichkeit ist die vollkommenste Pflanze, die zu ihrer Entwickelung, gleich der Aloe, viel Zeit braucht. Und auf, wen fällt zuletzt jener Tadel zurück? Auf Gott, daß er seine Menschenwelt nicht besser gemacht und eingerichtet hat, daß sie nicht vom Schlechtern zum Bessern, sondern vom Bessern zum Schlechtern geht, und daß ihr nicht anders geholfen werden kann, als durch Auslöschung des Lichts, das einmal da ist, und Herbeiführung der Finsterniß, die vertrieben ist. — Dann trägt man die Wahrheit und Tugend zu Grabe, und läßt bloß Täuschung und Schminke noch zurück. Ob sich wohl die Welt dabei besser befinden wird? Und was thun solche übertriebene unzeitige Klagen? Sie machen die Menschen muthlos, unzufrieden, mißtrauisch, unthätig und sicher; oft auch eitel und stolz. Denn wenn sie sehen, daß ihr Zeitalter nicht besser sondern schlimmer ist, als das vorhergehende, bei allen steigenden Künsten und Wissenschaften, so geben sie die Hoffnung auf, daß das Menschengeschlecht je besser werden könne, und sind also mit ihren Zeitgenossen unzufrieden, gehen ungern mit ihnen um, entziehen sich ihnen, schließen sich ein, werden Menschenfeinde und mißtrauisch, und geben sich um Menschenbildung und Veredlung keine Mühe, weil sie ihre Arbeit zu verschwenden glauben, überlassen das Menschengeschlecht seinem Schicksal, arbeiten nur für ihr Fach, für ihr Interesse. Und die schlechten Menschen finden in ihrem schlechten Zeitalter einen großen Trost, und freuen sich, daß sie so viele Mitgenossen ihrer Schlechtheit haben, und bil-

den sich wohl ein, daß sie besser sind, als sie, die sie herabgesetzt und herabgewürdigt werden, und denken, weil wir doch nicht besser werden können und sollen, weil Schlechtheit das Loos der Menschheit ist, so wollen wir auch schlecht bleiben und immer schlechter werden. — Und was würde es uns helfen, könnte man endlich noch sagen, wenn auch unser Zeitalter besser wäre, oder würde, als das vorige, wird es auch so bleiben? Was hilft uns alles unser Bemühen und Hoffen? Wenn wir das menschliche Geschlecht einen Schritt vorwärts geführt haben, so geht es in der Folge einen Schritt wieder rückwärts, und es kommen Zeiten, wo alles, was wir aufgebauet haben, wieder niedergerissen wird, und das menschliche Geschlecht in seine vorige Rohheit zurücksinkt. Ist nicht alles in der Welt, wie Ebbe und Fluth? Wer bürgt uns dafür, daß, wenn unser Zeitalter auch sittlich besser wird, es nicht wieder sittlich schlechter werde? Andere Sitten — andere Völker — andere Regenten — andere Minister — oder sonst bedeutende Köpfe. — Können diese nicht alles Gute wieder umstoßen und zerstören? Was haben wir nun gewonnen? So war es zu allen Zeiten, und so wird es auch ferner seyn, die Menschenbildung nahm ab und zu, und zu und ab — welch ein undenkbares Bemühen, bei einem solchen Wechsel der Dinge! Freilich, da die großen sittlichen Wahrheiten noch nicht im Umlaufe waren, da es noch keine öffentlichen Unterrichts- und Erziehungsanstalten gab, da es noch keine circulirenden Bildungsschriften gab, da es noch keine Druckereien und keine Preßfreiheit gab, und da noch eine Wanderung

oher Völker in gebildete Staaten Europens zu befürch-
en war — da war es möglich, daß die gebildete
Menschheit eine Zeitlang wieder zurückgeworfen wur-
de. Aber das ist jetzt nicht mehr der Fall. Das Licht
ist einmal da, und dringt durch, und was sich gegen
dasselbe erhebt, ist ein bloßes Meteor, das bald wie-
der verschwindet, und unsere wohleingerichteten Staa-
ten werden schon dafür sorgen, daß keine barbarischen
Horden Europa wieder überschwemmen. Und wenn
es auch wäre, so würden sie das Licht nur eine Zeitlang
unterdrücken, aber nicht auf immer, und, wie es
ehemals geschah, daß die barbarischen Völker das
Licht selbst nach und nach annahmen, so würde es auch
dann geschehen; und so würde die Menschheit wieder
verjüngt hervorgehn, und die verkannte Wahrheit im
neuen und verschönerten Glanze sich zeigen. Und wenn
auch das Aeußerste, was man noch zu fürchten pflegt,
möglich wäre, sollten wir denn um einer bloßen Mög-
lichkeit willen den Muth sinken lassen, und in unserm
Wirken fürs sittlich Gute nachlassen und ermüden?
Pflegt denn sonst eine bloße Möglichkeit eines nicht gün-
stigen Erfolgs in menschlichen Angelegenheiten unsern
Eifer zu schwächen? So laßt uns also für Sittlich-
keit wirken, und für Sittlichkeit alles hoffen, und,
anstatt der häufigen und lauten Klagen über Abnah-
me der Sittlichkeit, dieselbe vielmehr bei uns und An-
dern zu befördern suchen, so werden sich diese Klagen
immer mehr verliehren, und das Reich der Wahrheit
und Tugend wird sich verbreiten.

Wirklichkeit der Tugend.

Viele zweifeln selbst an der Wirklich-
keit der Tugend, halten sie für eine bloße Idee,

für einen leeren Namen, und für eine süße Täuschung und Einbildung. Allein das Gefühl von Recht und Unrecht kann niemand verleugnen. Auch der Lasterhafte besitzt es, und spricht davon, und wird unwillig, wenn jemand unrecht thut und gegen seine Pflicht handelt, und erklärt ihn für schlecht. Wie könnte er dieß, wenn es kein Recht und keine Pflicht gäbe? Handele recht! so spricht die Natur in jedem Menschen, thue deine Pflicht! Und wie die Gefühle von Harmonie, Symmetrie, Ordnung, Regelmäßigkeit, Schicklichkeit, Anständigkeit ꝛc. uns angebohren sind, so ist auch dieses Gefühl uns angebohren, und eigentlich nur eine besondere Art jener Gefühle. Alles, was die Natur giebt, ist wahr, und sie kann sich selbst nicht widersprechen. Alles, was sie giebt, hat auch einen Zweck, und bezieht sich auf etwas Wahres; es müssen also auch Gegenstände seyn, die diesen Gefühlen entsprechen. Wenn es also angebohrne Gefühle von Recht und Unrecht giebt, so muß es auch Rechte und Pflichten selbst geben. Daß aber diese Gefühle angebohren und nicht bloß das Werk der Erziehung sind, sieht man daraus, weil sie allgemein sind und mit der Vernunft zugleich erwachen. Die Erziehung aber ist verschieden, und kann nichts geben und mittheilen, das nicht schon als Anlage in den Menschen ist; sie dient bloß dazu, diese Anlage zu entwickeln und auszubilden.*).

*) Auch die Weltweisen der Vorzeit sagen von der Tugend, sie sey dem Menschen angebohren, oder von Natur eingepflanzt, (innata, ingenita, ingenerata, insita) und unterscheiden sie von einer durch die Kunst, Erziehung und Gewohnheit an-

Hieraus läßt sich auch beurtheilen, ob die Tugend gelehrt werden könne, oder nicht? Die Tugend, so fern sie Gefühl ist, kann nicht gelehrt werden, aber die Vorstellung und das Bewußtseyn dieses Gefühls kann durch Unterricht erweckt und befördert werden. Mit der Bildung der Vernunft bildet sich auch dieses Gefühl, tritt ins Bewußtseyn ein, entwickelt sich zu klaren und deutlichen Begriffen. Dieß Lehren ist aber nicht so streng zu nehmen, als ob wirklicher Unterricht allemal vorausgehen müsse, da es auch durch eigenes Nachdenken geschehen kann, obgleich ohne Unterricht, und ohne Benutzung der Gedanken anderer Menschen, niemand leicht eine hohe Stufe der Bildung betreten kann, indem die Erfahrung eines einzelnen Menschen nicht zureicht, um ihr so viel Begriffe zu liefern, als ihm zur eigenen Bildung nöthig sind. Hieraus läßt sich auch erklären: ob die Tugend eine unmittelbare Frucht der sittlichen Bildung des Menschen sey, oder ob auch eine religiöse Bildung noch hinzu kommen müsse? Da die Tugend, wie wir gehört haben, ein Produkt der gebildeten Menschennatur ist, so kann sie auch durch nichts anders erzeugt werden, als durch diese Natur selbst. Und wie sie auf diesem Grund und

Kann die Tugend gelehrt werden?

Ist die Tugend eine unmittelbare Wirkung der sittlichen Bildung, oder muß auch die religiöse noch hinzukommen?

genommenen Eigenschaft, (adscita) machen einen Unterschied zwischen Dignitas und Salus, und leiten sowohl die Liebe und Freundschaft, als auch selbst die menschliche Gesellschaft aus der menschlichen Natur her. Von den Sitten hingegen sagen sie, daß sie nicht angebohren, sondern angenommen seyen — non generantur hominibus mores. Cic.

Boden erzeugt und gehohren wird, so wird sie auch auf eben demselben ernährt und erhalten. Viele glauben und behaupten, daß die Tugend bloß von der Religion abhänge, und zwar von dieser und jener Religion besonders, die man für vorzüglich hält. Ihre Absicht dabei ist gut, sie wollen die Religion heben und die Achtung gegen sie verstärken. Allein, wer sie auf Kosten der Wahrheit heben will, stürzt sie, denn die Wahrheit dringt durch, und verbreitet ihr Licht, und vertreibt alle Schatten irriger Vorstellungen und Lehren, und beraubt die Religion aller falschen Stützen. Die Religion kann uns zwar sagen, was gut und böse ist, aber bloß durch unsere Vernunft, die allein beurtheilen und bestimmen kann, ob die Lehren und Vorschriften der Religion wahr sind oder nicht. Denn nicht darum ist die Religion wahr, weil sie, wie man sagt, von Gott ist, sondern darum ist sie von Gott, weil sie wahr ist. Auch die Religion ist also ein Produkt unsrer sittlichen Natur, bei welcher wir bloß das Subjekt verändern, und das Sittliche, das wir in unsrer Natur antreffen, uneingeschränkt und im höchsten Grade auf ein Wesen übertragen, das wir Gott nennen, oder sie ist die uneingeschränkte Achtung eines unendlich sittlichen und heiligen Wesens, das wir uns außer uns denken. Ob aber gleich die Religion aus der Sittlichkeit des Menschen unmittelbar hervorgeht,

Einfluß der Religion auf die Tugend.

so ist sie doch nicht ohne Wirkung auf die Sittlichkeit, sondern wirft ihre Strahlen auf sie wieder zurück, befruchtet sie und stärkt sie, denn sie zeigt uns das Bild einer unendlichen Heiligkeit, Weisheit und Güte, reizt uns mächtig zur Nachahmung

derselben, legt ein besonderes Gewicht in das Wohlgefallen jenes erhabenen Wesens, und giebt ihm die Wage der Gerechtigkeit in die Hand, auf welcher er jedem seinen verdienten Lohn zuwägt, öffnet uns eine Ewigkeit, und läßt uns da unser Loos und unsere volle Vergeltung erst erwarten. Sie giebt also den sittlichen Triebfedern eine besondre Stärke, unterstützt die Tugend, und macht sie zu großen Aufopferungen fähig. Und je vollkommener, reiner und edler sie ist, desto vollkommener, reiner und edler ist auch die Religion, desto kräftiger und nachdrücklicher sind ihre Wirkungen auf die Tugend.

Allgemeinheit der Tugend.

Daraus, daß die Religion aus der Sittlichkeit hervorgeht, folgt auch, daß die Tugend allgemein und kein ausschließendes Eigenthum gewisser Menschen, Völker und Religionen sey, und es gab tugendhafte Heiden, die selbst den besten Christen nicht nachstunden und manche unter ihnen durch Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Großmuth ꝛc. beschämten *). Nach dem Systeme der alten Theologen hing die Tugend von der Religion, besonders aber der christlichen ab. Sie behaupten sogar, der Mensch habe von Natur zur Tugend keine Kräfte, sondern bloße Fähigkeiten und Anlagen, und der Mangel des durch die Erbsünde verlohren gegangenen freien Willens müsse durch die

Die alten christlichen Theologen leiteten die Tugend von der Religion, besonders der christlichen ab.

*) Wer erinnert sich hier nicht eines Sokrates, Aristides, Epaminondas, Kato ꝛc. Seneka sagt: nulli praeclusa est virtus, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat; non eligit dominum, non censum, nudo homine contenta est.

Gnade Gottes oder durch eine übernatürliche göttliche Wirkung ersetzt werden. Sie folgten hierin dem in der abendländischen Kirche so hoch geachteten christlichen Lehrer des fünften Jahrhunderts, Augustinus, welchen Luther so verehrte, daß er fast alle seine theologischen Lehren aus ihm nahm und ein Buch schrieb de servo arbitrio, vom dienstbaren, sklavischen Willen, worin er behauptet, daß der Mensch ganz unter der Macht der Sünde liege und für Alles sittlich Gute todt und erstorben sey. Diese Augustinische Lehre verbreitete sich durch Luther unter seinen Anhängern, und auch die übrigen Reformatoren stimmten ihr bey *). Nur in der römischen oder päpstlichen Kirche urtheilte man milder und ließ der Natur des Menschen auch noch einige Kräfte zum Guten und einige Freiheit, das Gute zu wollen, wobei aber die Gnade Gottes mitwirken und das Gute befördern müsse. Viele erkannten nicht einmal die Möglichkeit der Tugend, außer der Religion, und leiteten sie von ihr ab, verwechselten sie selbst mit der Frömmigkeit und leiteten die Motive oder Bewegungsgründe zum Guten aus ihr allein her, und verriethen dadurch eine eben so große Unbekanntschaft mit der Religion als mit den Seelenkräften des Menschen, hoben mit der Freiheit in moralischen Dingen auch die Zurechnung auf, die davon abhängt, und eben dadurch

*) Doch fanden sich auch unter ihnen Männer, die die Freiheit des Menschen in moralischer Hinsicht einräumten, und mit haben von Erasmus ein Buch de libero arbitrio, dem Luther in der Hitze das, seine de servo arbitrio entgegensetzte.

auch alle Tugend, welche sich auf Freiheit gründet, und das Werk eigener Wahl seyn muß, wenn sie Tugend heißen soll. Denn eine durch Gottes Macht in dem Menschen gewirkte Tugend wäre nicht des Menschen sondern Gottes Werk, und könnte also auch dem Menschen nicht zugerechnet werden. Zwar finden sich Stellen in der Bibel, die dieses zu sagen scheinen. Allein die Bibel ist kein philosophisches Buch, und diese Stellen lassen auch eine vernünftige Erklärung zu *). In so fern ist zwar die Tugend ein Werk Gottes, als er den Menschen die Kräfte dazu in seiner Vernunft und Freiheit, und die Gelegenheiten durch mannichfaltigen Unterricht gegeben hat. Aber der Gebrauch dieser Mittel und Gelegenheiten muß hinzukommen und der eigene freie Entschluß zum Guten. Die Schrift selbst schreibt dem Menschen diese Freiheit zu, 1 Mos. 4, 7. 5 Mos. 11, 26. 30. Matth. 23, 37. Sir. 15, 14. 18, 30. Daß übrigens die Religion, besonders aber die christliche, zur Beförderung der Tugend viel beitragen könne, ist bekannt und schon oben gezeigt worden.

Die Tugend hat Grade.

Grade der Tugend.

Sie ist bei dem einem Menschen vollkommener, bei dem andern unvollkommener; und es giebt noch Kinder in der Tugend, wie in der Erkenntniß, (νηπιοι) von der sie abhängt; im Gegensatze der Er-

*) Siehe meine Kritik alter und neuer Lehren der christlichen Kirche.

wachsenen und vollkommenen Christen, (σοφοις και συνετοις, πνευματικοις, τελειοις) Matth. 11, 25. Röm. 2, 20. 1 Kor. 3, 1. Gal. 4, 3. Eph. 4, 13. 1 Kor. 2, 6. Hebr. 5, 30. Doch hängen die Grade der Tugend auch von dem eigenen Willen des Menschen ab, nachdem er ihn zum Guten mehr oder weniger anstrengt, und auf das Moralgesetz mehr oder weniger Rücksicht nimmt. So kann jemand viele Tugenden besitzen und doch wenig tugendhaft seyn, weil sie ihm leicht sind und wenig Mühe kosten, oder weil sie mit erwünschten Folgen gekrönt sind, und überhaupt von der Natur, der Lage und den Umständen der Menschen begünstiget werden. Und ein anderer kann wenig Tugenden zeigen, und doch sehr tugendhaft seyn, weil er große Anstrengungen nöthig hat, und mit vielen Schwierigkeiten und Hindernissen der Tugend kämpfen muß. Wenn Tugend Tapferkeit ist, so kann sie sich nur im Widerstande zeigen, und je mehr Hindernisse und Schwierigkeiten sie zu besiegen hat, desto größer ist sie. Auch kann jemand viele Tugenden haben, und doch wenig tugendhaft seyn, wenn er auf das Sittengesetz wenige Rücksicht nimmt, und mehr die Glückseligkeit als die Sittlichkeit zur Absicht hat; und umgekehrt kann auch ein Mensch wenige Tugenden besitzen, und doch sehr tugendhaft seyn, wenn er auf das Moralgesetz vorzüglich Rücksicht nimmt. Bei den Graden der Tugend kömmt es weder auf die Menge der Tugenden, oder guten Handlungen, noch auf die günstigen Folgen derselben an, die nicht von der Tugend, sondern von den Umständen abhängen. Ja die Tugend kann sogar bei ihrem Wirken sowohl für

ch als Andere sehr unglücklich, und doch eine hohe nd große Tugend seyn, und sie wird um so größer nd bewundrungswürdiger, je weniger sie Ermunte- ung außer sich findet, und je mehr sie sich selbst genug ist, nd ihre Kraft bloß aus sich schöpft. Bei allem dem ber kann der Mensch zwar wohl einen ho- en Grad der Tugend, aber nicht den höch- ten erreichen, der keinem Sterblichen möglich ist. Und selbst höhere Wesen außer den Menschen können nicht den höchsten Tugendgrad erreichen, der bei kei- nem endlichen und eingeschränkten Wesen denkbar ist. Und wäre er zu erreichen, oder erreicht, so würde kein weiteres Ziel ihm übrig seyn, und seine Strebsam- keit würde aufhören oder nachlassen. Nur Ein Wesen, das absolut und alles in und durch sich selbst ist, nur Ein solches Wesen kann sagen: ich bin vollkommen, ich bin heilig, nur Ein Wesen, das keiner Verände- rung unterworfen und keines Wachsthums fähig ist *).

*) Die Stoiker behaupteten, alle Tugenden wären sich gleich und es gäbe keine Grade derselben. Pares esse virtutes, nec bono viro meliorem, nec temperante temperantiorem, nec forti fortiorem, nec sapiente sapientiorem posse fieri — una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia. Nihil huic addi potest, quo magis virtus sit; nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur — sequitur, ut vitia sint paria. — Cicero. Sie haben recht, so fern auf das Wesen der Tugend gesehen wird, welches in Achtung gegen das Sittengesetz besteht; allein sie haben unrecht, wenn auf die Grade der Anstrengung gesehen wird, die bei der Tugend nöthig ist, die größer und geringer seyn kann, und auf die

Hoher Werth der Tugend.

Der hohe Werth der Tugend ist en schieden. Sie ist die angewendete (praktische) Ve nunft, die rechte, vollendete Vernunft (ratio recta absoluta), die höchste Blüthe und schönste Frucht de menschlichen Kräfte. Alles führt zu ihr hin, alles ist bloß um ihretwillen da, und ohne sie ist nichts vom Werthe, ja ohne sie wird alles zerstöhrt und zer nichtet, sie muß alles erhalten, alles erhöhen und ver schönern. Was ist Erkenntniß ohne Tugend? Ein leeres Wissen, das mehr schädlich als nützlich ist, das aufbläht, und nur die Mittel zum Verderben ver vielfältigt. Was ist Weisheit ohne Tugend? Thor heit, denn sie wählt nur das Gute, ohne es auszu üben. Was ist Gesundheit ohne Tugend? Eine Blü the ohne Frucht. Was ist Gewandheit und Geschick heit des Geistes und des Körpers ohne sie? Eine zwecklose Kunst, die nur da ist, um zu belustigen und zu zerstreuen, und sich und Andern die Zeit zu tödten, oder Andern das Geld abzunehmen, und die den Künst ler und Spieler selbst nicht reich macht *). Wo keine

---

mannichfaltigen Erweisungen derselben. Cicero sagt: in quo peccatur, id potest aliud alio majus esse aut minus; ipsum quidem ille peccare, quoquo te verteris, unum est. Siquidem peccare est, tanquam transilire lineas.

*) Plautus: Virtus omnibus rebus anteit profecto, liberta salus, vita, res, parentes, patria et prognati tutantur servantur. Virtus omnia in se habet, omnia assunt bon quem penes est virtus. Pythag. Der Reichthum ist e schwacher Anker, der Ruhm ein noch schwächerer, desgl chen der Körper, die obrigkeitlichen Würden, die Ehr stellen; — alles dieses ist schwach und kraftlos. Wel Anker sind also fest? Die Klugheit, die Großmüthigkei die Tapferkeit. —

Tugend iſt, da iſt keine Thätigkeit, ſondern lauter Trägheit und Genuß; oder eine ſchädliche, verderbliche Thätigkeit. Denn eine Thätigkeit, die nicht aufs Gute gerichtet iſt, iſt aufs Böſe gerichtet. Und was ſind alle menſchliche Kräfte ohne Tugend zuſammengenommen? Eine Verſchwörung gegen die Vernunft, um ſie vom Thron zu ſtoßen, denn die Kräfte der Menſchen, die der Vernunft nicht gehorchen, empören ſich gegen ſie, und die nicht für ſie ſind, ſind wider ſie. Das iſt aber Tugend, wenn alle Kräfte harmoniſch ſind, zu einem gemeinſamen Zwecke wirken, und dieſer Eine Zweck iſt kein anderer, als die Erhaltung und Behauptung der Vernunft in ihren Rechten. Ihr ſollen alle Kräfte dienen, — Verſtand, Gedächtniß, Einbildungskraft, moraliſches Gefühl, Schönheitsgefühl, körperliche Kraft und Gewandheit — und ſie ſoll wieder Allen dienen. — Alles ſoll für die Vernunft wirken, daß ſie immer mehr gebildet, und immer freier gebraucht und heilſamer angewendet werde. Dafür will auch ſie als die erleuchtete Königin das Ganze regieren und beherrſchen, und alle Kräfte außer ihr ſo leiten, daß ſie immer mehr ausgebildet werden und immer harmoniſcher und zweckmäßiger wirken, ſo daß der Vernunftſtaat erhalten und nicht zerſtöhrt werde, und immer ſchöner und herrlicher erſcheine. Das iſt der Werth, der hohe Werth der Tugend, der praktiſchen Vernunft. Im einzelnen kann ſie verliehren, aber im Ganzen gewinnt ſie; im einzelnen kann ſie zerſtöhren, ihr und Anderer Glück, aber im Ganzen erhält ſie. Alles iſt zerſtöhrbar außer ihr, nur ſie nicht. Sie erhält ſich ſelbſt unter den Trümmern, und geht herrlich hervor. Und was ſollen wir von dem Tugend-

und Freudengenüsse sagen? Was von der Achtung, die sie sich selbst schenkt, und die ihr Andere schenken? Was von der Zufriedenheit mit sich selbst? Was von ihrem guten Gewissen? Was von dem Beifalle des Gewissens und Gottes, und von den heitern Aussichten in die Ewigkeit? Was von ihren häuslichen Genüssen und Freuden? Wer der Tugend ihren Werth abspricht, der spricht der Vernunft ihren Werth ab. Und würde die Welt nicht ein Himmel und die Erde ein Paradies seyn, wenn die Tugend allgemein herrschte? Wenn jeder dem Andern diente, jeder dem Andern zuvorkäme, und keiner den Andern beleidigte, sondern alle gleichsam ein Herz und eine Seele wären, das wären dann die goldenen Zeiten, die so gerühmt werden, und die noch nicht da gewesen sind. Ob sie noch kommen werden? das wird davon abhängen, ob die Menschen ausgebildet werden, ob die Vernunft, (nicht bloß der Verstand, die Einbildungskraft, das ästhetische Gefühl,) die Vernunft mit ihren moralischen Kräften und Gefühlen gebildet wird. Dazu sind aber jetzt noch wenig Aussichten vorhanden. Von den Schulen erwarten wir unser Heil, von der Erziehung und Bildung der Jugend, von den Regenten, die dazu beitragen können, von den Lehrern, die dazu angestellt werden, von den Vätern und Müttern, die häuslichen Unterricht und häusliche Erziehung geben; kurz von allen verständigen und vernünftigen Menschen, denen Menschenheil am Herzen liegt.

Sagt nicht, das sind süße Träume und Schwärmereien. Eine solche Tugend kommt in der Welt nicht fort, eine solche gedeiht nicht, mit einer solchen kann man sein Glück nicht machen. Politik ist Tugend, Klug-

eit iſt Tugend, Schlauheit und eine feine Liſt, das
t Tugend, das ſind die Mittel, ſein Glück in der Welt zu
achen. Die ihr ſo ſprecht, ihr hebt die Tugend ſelbſt
uf. Ihr ſeyd nur klug, aber nicht weiſe; verſtändig,
ber nicht vernünftig; und wenn alle Menſchen ſo dächs
n und handelten, wie könnte dann die Welt beſtehen?
uer Handeln iſt lauter Egoismus. Und eine Welt voll
goismus, wie würde ſie euch gefallen? Und wie würde
e beſtehen? Tugend iſt Patriotismus, Gemeinſinn
nd Gemeinnützigkeit, wobei die Welt beſteht und ſich
ohl befindet. Zwar giebt es Fälle, beſonders im Kriege,
o die Tugend zu exuliren ſcheint. Aber ſind die Krie-
e ungerecht, ſo ſind auch die Handlungen der Völker
n denſelben ungerecht. Sind ſie aber gerecht, ſo han-
eln die Völker auch gerecht, großmüthig und gütig ſelbſt
egen Feinde, und erwerben ſich dadurch Achtung und
iebe, und wenn ſie auch weniger Land gewinnen, und
as ihre kaum behaupten, ſo geben ſie doch die Ehre der
Rechtſchaffenheit nicht für ganze Länder und Staaten
ahin. Und was ſie widerrechtlich erhalten, das be-
aupten ſie auch nicht lange, und es ſind tauſend Feinde
n Bereitſchaft, um es ihnen wieder zu entreißen. Die
Kriegesliſt darf nur eine gewiſſe Nothwehr ſeyn, um
ine und ſeiner Völker Exiſtenz zu erhalten und zu ſi-
ern, und Falſchheit und Treuloſigkeit beſtraft ſeinen ei-
enen Herrn. Wahrheit und Rechtſchaffenheit muß auch
ier die Loſung ſeyn, und nur Tugend erhält ein Volk,
n Frieden wie im Kriege — aber Schlechtheit,
alſchheit und Treuloſigkeit iſt der Leute Verderben.
hne ſie kann man freilich oft ſchneller ſein Glück ma-
en, als mit ihr, und Staaten und Privatperſonen kön-

nen sich ohne sie emporschwingen. Aber wie lange? Und was ist das Glück gegen die Tugend? Was das Glück der ganzen Welt gegen sie? Der große Weltweise von Nazareth sprach wahr und gründlich: was hülfe es dem Menschen, und wenn er auch die ganze Welt gewönne und Schaden an seiner Seele nähme!

Religiöse Tugend.

Die religiöse Tugend ist von noch höherm Werthe, denn sie zieht Nahrung nicht nur aus sich selbst, sondern auch aus der Religion, und schöpft Freuden aus sich, und aus ihr zugleich. Ihr Ideal ist Gott. Ihr Muster der Sittlichkeit ist Gott. Ihr Schauplatz ist der Himmel, und ihre Hoffnung die Ewigkeit. Welche Hebel ihrer Kräfte! Welche Quellen ihrer Freude! Die Bibel kennt keine andere Tugend, als die religiöse, die sie Frömmigkeit, Gottseligkeit, Gottesfurcht nennt. Und die christliche Religion empfiehlt sie ganz besonders; sie will, daß alles nach Gottes Willen, und um Gottes willen geschehen soll, und stellt Gott überall zum Muster der Sittlichkeit auf, und öffnet der Tugend überall die Ewigkeit. Die religiöse Tugend erhält sich auch leichter, als die Tugend ohne Religion, die einer schwachen Pflanze gleicht, welche bald verwelkt. Die Heiden kannten diese Tugend nicht, denn ihre Götter waren nicht heilig und moralisch, und ihr Wille war nicht immer der beste. Ihre Tugend war das Produkt ihrer Vernunft und ihres moralischen Gefühls, und sie erkannten und schätzten ihren Werth, und waren selbst zum Theil sehr tugendhaft. Einige Stellen aus ihren Schriften mögen es beweisen, wie hoch sie die Tugend geachtet ha-

Aussprüche heidnischer Philosophen von der Tugend und ihrem Werthe.

ben. Aristoteles sagt: die Tugend hält das Mittel zwischen den zwei Extremen des Zuviel und Zuwenig — die goldene Mittelstraße (aurea mediocritas) des Horaz, wo weder zu viel, noch zu wenig geschieht, sondern in der Sache die Grenze beobachtet wird.*) Auch die Tugend, wenn sie die Grenze überschreitet, geht in das Gebiet des Lasters über**). Phocylides, ein griechischer Dichter von Milet aus Jonien, sagt: die Tugend sey die Mittelstraße, die beiden Extremen taugten nichts. Die Lobsprüche der Alten in Hinsicht der Tugend, sind außerordentlich. Horaz sagt: nicht den Besitzer vieler Güter wirst du mit Recht glücklich nennen; den Namen eines Glücklichen verdient nur der, welcher die Geschenke der Götter weise zu gebrauchen, und die drückende Armuth gelassen zu ertragen versteht, und eine schändliche That mehr, als den Tod, scheut.***) — Seneka: die Tugend erhebt den Menschen und setzt die Sterb-

*) Der modus in rebus, und die certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum, das medium utrimque reductum.

**) Omne nimium vertitur in vitium.

***) Non possidentem multa vocaveris
Recte beatum; rectius occupat
Nomen beati, qui deorum
Muneribus sapienter uti,
Duramque callet pauperiem pati;
Pejusque leto flagitium timet.

lichen über die Sterne, und was man gut oder böse nennt, wünscht er weder zu sehr, noch fürchtet er zu sehr. Kein Besitz, keine Menge Goldes und Silbers ist höher zu schätzen, als die Tugend.*) — Cicero: Weißt du wohl, daß du, wenn auch gleich ein Theil von deinen korinthischen Gefäßen (Bildsäulen) verloren gegangen ist, doch dein übriges Hausgeräthe behalten kannst. Hast du aber eine Tugend verloren (ob sie gleich nicht verloren gehen kann), oder gestehst du nur, daß dir eine fehle, dann hast du gar keine. —. Niemand kann ohne Tugend wahrhaft glücklich seyn.**) — Die Tugend ist zur Glückseligkeit sich selbst genug***). — Nichts ist liebenswürdiger, nichts, was die Menschen zu lieben mehr anlocke, als die Tugend: ja wegen der Tugend und Rechtschaffenheit lieben wir gewissermaßen

*) Virtus extollit hominem et supra astra mortales collocat, nec ea, quae bona aut mala vocantur, aut cupit nimis aut expavescit. Nulla possessio, nulla vis auri et argenti, plus quam virtus existimanda.

**) Numquid scis, si quid de corinthiis tuis amiseris, posse habere te reliquam supellectilem salvam; virtutem autem, si unam amiseris, (etiamsi amitti non potest virtus) sed si unam confessus fueris te non habere, nullam te esse habiturum. — Beatus sine virtute nemo esse potest.

***) Virtus ad beatam vitam ex ipsa est contenta.

ßen auch die, welche wir nie gesehen haben.*)

Die Stoiker lehren: außer der Tugend dürfe man nichts begehren, nur nach Tugend solle man streben. **)

Die vier Cardinaltugenden der Alten sind bekannt: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit***). Die Kirchenväter und andere christliche Lehrer nach ihnen lassen sich auf einen scharfen Begriff der Tugend nicht ein, sie erklären bloß ihre Eigenschaften, und stellen sie bald als vollkommener bald als unvollkommener vor, nachdem sie dem pelagianischen oder dem augustinischen Lehrbegriffe zugethan waren — ihre Entstehung, die jene mehr von dem freien Willen des Menschen, diese mehr von der Gnade Gottes und vom Glauben an das Evangelium herleiten — ihr Verhältniß zum Glauben und zur Seligkeit, wo sie einige für nothwendig zur Seligkeit halten, z. B. die Majoristen, Pontificier, Socinianer, Arminianer, Anabaptisten, und aufgeklärte Protestanten; andere nicht für nothwendig, wie viele anerleuchtete christliche Sekten; ja einige erklären sie sogar in dieser Beziehung für schädlich, wie die Amsdor-

Urtheile d. Kirchenväter und anderer christlicher Lehrer nach ihnen über die Tugend.

*) Nihil virtute amabilius, nihil quod magis alliciat homines ad diligendum: quippe cum propter virtutem et probitatem eos etiam, quos nunquam vidimus, quodammodo diligamus.

**) Nihil esse expetendum praeter virtutem.

***) Prudentia, justitia, temperantia, fortitudo.

flaner. Sie reden bloß von einzelnen Tugenden, besonders von den bibliſchen Cardinaltugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung, und mehr von den äußern Tugenden, als von der tugendhaften Geſinnung, oder der Tugend ſelbſt, und handeln davon bloß gelegentlich in ihren Schriften. Sie ſprechen lieber vom Glauben, und ſetzen in ihn den vorzüglichſten Werth. — Ihr Summum bonum iſt Glückſeligkeit, und Tugend iſt mehr etwas Gutes und Nützliches, als etwas Moraliſches. Sie leiten ſie mehr von der Macht Gottes, als von dem freien Willen des Menſchen ab, erkennen nur die chriſtliche Tugend, als Tugend, und halten die Heiden der Tugend unfähig, und nennen ihre Tugenden ſo gar glänzende Laſter. — Nachdem Luther gegen das Verdienſt der guten Werke zu ſtreiten angefangen hatte, vermied man ſo gar das Wort Tugend ſorgfältig, und ſprach von nichts, als vom Glauben. Wir wollen hier bloß einige Ausſprüche der Kirchenväter über die Tugend bemerken. Auguſtinus ſagt: In dieſem Leben beſteht die Tugend bloß darin: zu lieben, was geliebt zu werden verdient — dieſes Lieben iſt Klugheit; ſich davon durch keine Beſchwerden abziehen zu laſſen, — iſt Tapferkeit, und durch keine Reitzung, — Mäßigung. Der Geiſt kann nicht eher das Reich der Tugenden beſitzen, als bis er das Reich der Laſter abgeſchüttelt hat.*)

Ausſprüche der Kirchenväter über die Tugend.

*) In hac vita virtus non est, nisi diligere, quod diligendum est;

Ambrosius: das ist keine Tugend, nicht sündigen können, sondern nicht (sündigen) wollen ist Tugend.*) — Hieronymus: Alle Tugenden hängen so genau mit einander zusammen, daß wer eine nicht hat, keine besitzt; wer also Eine hat, besitzt alle.**) — Laktanz: Die Belohnung der Tugend ist ein seliges Leben, (oder Glückseligkeit) wenn anders die Tugend, wie mit Recht gesagt worden ist, ein seliges Leben bewirkt. Die Tugend ist also nicht, wie die Philosophen behaupten, um ihrer selbst willen zu begehren, sondern um der Glückseligkeit willen, welche der Tugend nothwendig folgt.***) Wie tief steht hier der christliche Philosoph unter den heidnischen, welche sich hierüber besser und edler erklären! —

Die Tugend gleicht einem Stamme von mehrern Aesten und Zweigen, die ihre Blüthen und Früchte tragen. Sie verbreitet sich in verschiedene Theile, die wir allgemeine und besondere Pflichten und Tugenden nennen.

---

id diligere prudentia est: nullis inde averti molestiis, fortitudo est, nullis illecebris, temperantia est. — Mens non potest habere regnum virtutum, nisi prius excusserit regnum vitiorum.

*) Non virtus est, non posse peccare, sed nolle —

**) Omnes virtutes sibi ita cohaerent, ut, qui una caruerit, omnibus careat; qui ergo unam habet, omnes habet.

***) Virtutis praemium beata vita est, si virtus, ut recte dictum est, beatam vitam facit; non est igitur (ut ajunt philosophi) per se ipsam virtus expetenda, sed propter vitam beatam, quae virtutem necessario sequitur.

Allgemeine Pflichten der Tugend.

Die allgemeinen Pflichten beziehen sich theils auf uns, theils auf andere Menschen, unsers gleichen, theils auf unsere niedern Mitgeschöpfe. Die allgemeinen Pflichten in Beziehung auf uns sind

Selbstachtung und Selbstliebe.

Selbstachtung und Selbstliebe. Selbstachtung empfinden wir gegen unsere vernünftige Natur, die der Tugend fähig ist, vorzüglich aber, wenn wir die Tugend besitzen, und in dem Maaße, als wir sie besitzen. Selbstliebe empfinden wir in Ansehung unsrer sinnlichen Natur, die nach gewissen Gütern verlangt, und sie zu besitzen und zu genießen strebt, in deren Besitz und Genuß wir uns glücklich fühlen. Die Selbstachtung steht oben an, denn sie betrift unsere vernünftige Natur; und Achtung ist mehr, als Liebe, weil sie sich auf vernünftige Vorzüge, auf Eigenschaften, Vollkommenheiten und Geschicklichkeiten bezieht, die wir uns selbst erwerben können oder erworben haben. Selbstliebe aber bezieht sich auf Güter, die nicht zu uns selbst gehören, und nicht von unserer Freiheit, sondern größtentheils vom Glück abhängen, und wenn wir gegen einen Menschen, der Glücksgüter besitzt, Achtung empfinden, so empfinden wir sie gegen ihn nicht wegen des Besitzes dieser Güter, sondern wegen des Fleißes, der Kunst und Geschicklichkeit, womit er sie sich erworben hat, wenn es anders auf eine rechtmäßige Art geschehen ist. Gleichwohl aber geht die Selbstliebe der Selbstachtung von Jugend auf voran, und regt und zeigt sich früher als jene, weil die Vernunft später erwacht, als der Sinnlichkeitstrieb. Auch in der Folge der Jahre regt und zeigt sich die Selbstliebe weit häufiger und stär-

ker, als die Selbstachtung, weil bei den mehrsten Menschen mehr ihre sinnliche als ihre vernünftige Natur ausgebildet ist, und sie vermöge ihrer lebhaften sinnlichen Natur geneigt sind, die Güter mehr zu lieben, als die Tugend und wirkliche Vorzüge. **Die Selbstliebe muß also der Selbstachtung untergeordnet werden**, und wir müssen vorzüglich nach der Ausbildung unsrer vernünftigen Natur streben und nie, auf Kosten derselben, unsere Sinnlichkeitstriebe befriedigen. **Die Selbstachtung ist der Grund aller Tugenden und Pflichten.** Denn sie ist Achtung der Vernunftgesetze, ohne welche keine Tugenden und Pflichten statt finden. **Sie beweist sich durch Ausbildung unsers Verstandes,** unsrer Vernunft und unsers sittlichen Gefühls, durch Veredelung unsers Herzens und Verschönerung unsrer Sitten, und durch Uebung aller unsrer Kräfte, Sinne und Glieder zur Erreichung nützlicher Fertigkeiten, und durch Anwendung aller der Mittel, die uns dazu fähig machen. **Die Selbstliebe beweist sich** durch Sorge für unsre Erhaltung, für unsre Gesundheit, für unsern Wohlstand, und durch Gebrauch aller der Mittel, die dahin führen. **Man hat zwar von jeher bloß von der Selbstliebe gesprochen** und sie zur Grundlage der Pflichten gegen uns gemacht. Allein man schloß die Selbstachtung in sie mit ein, oder verwechselte sie mit ihr, indem man vor der kritischen Philosophie alles auf Glückseligkeit bezog, und die Tugend zur bloßen Dienerin derselben machte; man schätzte sie also eigentlich nicht als etwas Sittliches, sondern man liebte sie als etwas

Die Selbstachtung ist der Grund aller Tugenden.

Wie beweist sich die Selbstachtung?

Wie beweiß sich die Selbstliebe?

Wie sah man vor der kritischen Philosophie die Selbstliebe an?

Gutes, Angenehmes und Nützliches, als Beförderin der menschlichen Glückseligkeit. Man hob aber auch eben dadurch die Tugend auf, indem man sie ihres Wesens, und also auch ihres Werthes, der Sittlichkeit, beraubte, und sie nicht zum Zweck, sondern zum bloßen Mittel machte. Man sah die Selbstachtung und Selbstschätzung sogar als eine Art von Stolz an, oder wenigstens als etwas, das zum Stolze führe. Daß aber die Selbstachtung, die sich auf Tugend und Sittlichkeit, und auf alle die Vorzüge, die jene befördern, gründet, nicht Stolz sey, noch zum Stolze leite, sieht man daraus, daß sie sogar Demuth befördert, denn sie setzt die Tugend über alle Güter, und kann also keinen Stolz erzeugen, der nur aus zu großer Schätzung der Güter, besonders der Ehre und des Ruhms, entsteht. Und will man die Selbstachtung Stolz nennen, so ist sie ein edler Stolz, wie man zu sagen pflegt, und eine Ehre, nach der wir Alle streben sollen. Um den Werth der Tugend also mehr herauszusetzen, ist es besser, die Selbstachtung von der Selbstliebe zu unterscheiden und Beide gehörig zu würdigen und zu verbinden, so wie man die Tugend von der Glückseligkeit unterscheidet, und sie schwesterlich verbindet, und diese jener nachsetzt und unterordnet. Selbstachtung ohne Selbstliebe ist unnatürlich, weil die Selbstliebe in der Natur des Menschen so wohl gegründet ist, als die Selbstachtung, und nicht ohne weise und wohlthätige Absicht in die Natur des Menschen gelegt ist. Ob nun gleich die Selbstach-

Wie pflegte man die Selbstachtung anzusehen?

Wie nöthig und wichtig es sey, die Selbstachtung von der Selbstliebe zu unterscheiden.

Doch schließt die Selbstachtung auch Selbstliebe in sich.

tung obenan steht, so ist doch die Selbstliebe nicht zu verwerfen. Sie ist der Grund aller natürlichen Triebe, und ein gewisser Sporn zur Tugend und zu allen guten und edlen Bemühungen, und sie wird nur durch Uebermaaß und durch eine falsche Richtung schädlich. Ohne Selbstliebe gäbe es auch keine Freude und keine Glückseligkeit. Wir müssen aber den Begriff der Selbstliebe richtig fassen und festsetzen. Wir verstehen darunter nicht Eigenliebe, da der Mensch nur sich und sein eigenes Wohlseyn, mit Ausschluß anderer Menschen und ihrer Wohlfahrt zum Zwecke hat, und alles in der Welt, und alle seine Handlungen bloß auf sich und sein Wohl bezieht, woraus Eigennutz und Eigensinn entspringt, welcher der Gemeinnützigkeit und der vernünftigen Biegsamkeit und Gelehrigkeit entgegensteht. Auch verstehen wir unter der Selbstliebe nicht eine unordentliche und die Grenzen überschreitende Selbstliebe, die sich über die Tugend erhebt, und sie dem Wohlseyn nachsetzt und aufopfert, welches unvernünftige und thörichte Selbstliebe ist. Sondern wir denken uns dabei eine wohlgeordnete, der Tugend nachstehende und subordinirte Selbstliebe, oder jenes natürliche Bestreben, nächst und mit der Tugend auch seine Glückseligkeit zu befördern.

Werth der Selbstliebe.

Was ist Selbstliebe nicht?

Was ist sie?

Was ist hier Strafbares oder Unerlaubtes? Oder wie könnte sie von dem natürlichen Triebe und Verlangen nach Glückseligkeit getrennt werden, da der Mensch nicht nur ein vernünftiges, sondern auch ein sinnliches Wesen ist, das seine eigenen Triebe hat, die im gehörigen Maaße befriedigt werden müssen,

wenn er auf diesen zweiten, obgleich niedrigern Theil seiner selbst nicht Verzicht thun soll?

Die Selbstliebe kann mit der Selbstachtung bestehen.

Die Selbstliebe kann allerdings mit der Selbstachtung, und also auch mit der Tugend bestehen, indem die Gegenstände von Beiden zwar verschieden, aber doch einander nicht entgegengesetzt sind. Auch hier haben wir die Bibel auf unsrer Seite, welche will, daß wir uns selbst lieben sollen: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Und ist die Selbstliebe nicht erlaubt, so ist auch die Menschenliebe, die sich auf diese gründet, nicht erlaubt, welches aber noch kein Philosoph behauptet hat. Oder sollen wir wohlwollend und gerecht gegen Andere seyn und gegen uns nicht? Sollen wir der Stimme der Natur in Hinsicht Anderer folgen, und nicht auch in Ansehung unsrer selbst?

Auch die Weltliebe kann mit der Tugend bestehen, wenn sie in Schranken bleibt.

Auch die Weltliebe, als eine Art der Selbstliebe, die auf die Güter in der Welt gerichtet ist, kann mit der Tugend bestehen, wenn sie in gehörigen Schranken bleibt, und die Güter nicht höher schätzt, als sie es verdienen. Denn auch sie sind Geschöpfe und Geschenke Gottes, gut und unschuldig, weil Gott nichts Böses schaffen kann, und durch welche auch mancherlei Gutes in der Welt befördert wird. Und wenn Joh. 1. Br. 2, 15. 16. sagt: Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist; wer die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters; (der hat Gott nicht lieb;) so erklärt er diese Liebe genauer durch den Zusatz: Denn

lles, was in der Welt iſt, nemlich, leiſchesluſt (Wolluſt), Augenluſt (Habſucht) nd hoffärtiges Weſen (Ehrſucht) ſtammt icht vom Vater, ſondern von der Welt— r verſteht alſo unter der Welt nicht die weltlichen üter, die an ſich unſchuldig ſind, ſondern die weltchen oder ſinnlichen Lüſte, oder übertriebene und gewidrige Liebe zu jenen Gütern und den daraus flieſnden Vergnügungen. Dieß gilt auch von der Stelle Matth. 6, 24. Niemand kann zwei Herren dienen, den einen wird er verachten, nd den andern ſchätzen, dem einen ergeen ſeyn, und den andern vernachläßien. Ihr könnt euch nicht zugleich Gott nd dem Mammon (dem Reichthum) widnen — Ihr könnt nicht gleiche Liebe zu Gott nd den Erdengütern haben, ihr werdet entwer er ihn oder ſie vorziehen, und in dieſem Falle Gott eniger lieben, als er es verdient. Hier iſt bloß von iner ungebührlichen Liebe die Rede, die der Liebe Gottes vorangeht oder zum wenigſten an die Seite eſetzt wird, nicht aber von der Weltliebe oder on der Liebe zu den Weltgütern überhaupt. Dahin ehört auch das Kreuzigen der Welt, (εμοι οσμος εσταυρωται, καγω κοσμω,) Gal. 6, 14. weles nichts anders anzeigt, als um Chriſtus willen in ich der Eitelkeit dieſer Welt abgeſtorben, und ſie auch mir abgeſtorben, oder auch ich verachte al- Reize und Lockungen, wodurch ſich viele andere riſtliche Lehrer blenden laſſen, gegen die Abſicht nd den Geiſt der Lehre Jeſus, daß Judenthum mit

dem Christenthum zu vereinigen; und werde daher von jenen unlautern Menschen verachtet, die mehr ihre eigene Ehre und Vortheile, als das Beste des Christenthums suchen. Auch die 2 Petr. 1, 4. geboten Vermeidung der vergänglichen (verderblichen) Lust der Welt (αποφυγοντες της εν κοσμω επιθυμιας) betrift nicht die Weltliebe, sondern die verkehrten Begierden und verderbten Sitten der Menschen. Und wenn Paulus über den Demas 2 Tim. 4, 10. klagt, daß er die Welt lieb gewonnen habe (αγαπησας τον νυν αιωνα), so beschwert er sich bloß darüber, daß er ihn um zeitlichen Gewinns willen verlassen, und die zeitlichen Güter der freiwillig übernommenen Ausbreitung des Christenthums vorgezogen habe. Und wie könnte Paulus 1 Kor. 7, 31. vor dem Mißbrauch der Welt, bei ihrem Gebrauche warnen (οι χρωμενοι τω κοσμω τουτω, ως μη καταχρωμενοι), wenn die Weltliebe an sich nicht erlaubt wäre?

Nothwendige Verbindung der Selbst- und Weltliebe mit der Tugend.

Ohne Selbst- und Weltliebe wäre die Tugend mehr eine Mönchs- als eine menschliche Tugend, mehr abstoßend als anziehend, und sie würde gar bald verlassen da stehen; und selbst die großen Philosophen, die von der Selbst- und Weltliebe, bei ihrer reinen Sittlichkeit, nichts wissen wollen, würden vielleicht die ersten seyn, die sie verließen, und es würde ihnen ohne Lebensgenuß und Freude alle Lust zum Philosophiren vergehen.

Menschenachtung und Men-

Aus der Selbstachtung und Selbstliebe fließt unmittelbar die Menschenachtung und Men-

schenliebe. Denn wie könnte ich mich, als Mensch, achten und lieben, ohne auch diese Empfindung gegen Andere zu haben, die von einerlei Natur mit mir sind? In jedem Menschen sehe ich mich selbst, mein eigenes Bild. Was ich also an mir schätze, und liebe, muß ich auch an Andern schätzen und lieben, wenn ich anders das Gute nicht bloß darum schätze und liebe, weil ich es an mir erblicke, welches Selbstsucht und Eigenliebe seyn würde, sondern darum, weil es gut ist. Hierzu gesellt sich ein eigener natürlicher Trieb zu unsers gleichen, eine geheime süße Neigung der Liebe, besonders gegen unsere Freunde, die oft die Selbstliebe noch besiegt, und uns antreibt, ihnen unsre eigenen Vortheile, unsre liebsten Güter, und selbst unser Leben in gewissen Fällen aufzuopfern. — Einer weise Einrichtung unsrer Natur, wodurch Selbst- und Menschenliebe innigst verbunden und die Macht jener eingeschränkt und zum Besten der Menschen geleitet wird.

Menschenliebe eine Folge der Selbstachtung und Selbstliebe.

Viele halten zwar die Menschenliebe für nichts anders als für einen gröbern oder feinern Eigennutz, und behaupten, daß der Mensch alles um sein selbst willen thue, und entweder seine Vortheile, oder sein Vergnügen, oder seinen Ruhm zur Absicht habe. Daraus flössen alle jene großen und hochgepriesenen Thaten der Menschenliebe, alle jene Aufopferungen fürs gemeine Beste, für Freunde und Feinde, der Mensch habe überall sich selbst zur Absicht, und Alles löse sich zuletzt in Eigenliebe und Eigennutz auf. — Wir geben zu, daß viele

Menschenliebe ist nicht Eigennutz.

gepriesene Handlungen der Menschenliebe nichts anders, als ein gröberer und feinerer Eigennutz sind, aber wir leugnen, daß dieß der Fall bei allen Handlungen sey. Was hat der Vater und die Mutter für Vortheil, wenn sie ihr krankes Kind Nacht und Tag bewachen, und sich aller Ruh berauben? Vielleicht daß es, wenn es wieder aufkommt, ihnen nützlich seyn und ihre Aufopferungen vergelten soll? Aber wie? Wenn das Kind gebrechlich ist und ihnen auf keine Weise dienen kann? Oder wenn es aller Wahrscheinlichkeit nach nicht wieder aufkommt? — Aber sie lieben es als ihr Kind, als ihr Ebenbild, ist dieß nicht Selbstliebe? Allein Selbstliebe und feiner Eigennutz sind verschieden; jene kann mit der Menschenliebe bestehen, und ist selbst der erste Grund von ihr, aber dieser kann mit ihr nicht bestehen. Wenn jene Liebe mehr als Naturtrieb ist, so ist sie zugleich ein lebhaftes Gefühl der Pflicht, das sie zu dieser Sorgfalt hinzieht. Ist dieß Eigenliebe? oder vernünftige Selbstliebe? Gebietet die Vernunft nicht dieses Vergnügen, und macht es uns zur Pflicht? Ist aber Pflichterfüllung, als solche, Eigennutz? Vielleicht ist der Nachruhm nach dem Tode, der zu jenen Aufopferungen reizt? Allein wie wenig rührt z. B. den einfachen und einfältigen Landmann der Nachruhm? Wie wenig denkt er daran? Und fällt ihm wohl zu der Zeit der sorgfältigen Pflege seines Kindes gar nicht ein? Und was kann daraus für ein Ruhm ihm erwachsen, wenn er seine Pflicht thut? Und wenn Lebensgefahr und Nachruhm mit einander streiten, so

fragt sichs, ob der gewöhnliche Mensch mehr auf den Ruhm oder auf die Lebenserhaltung Rücksicht nimmt? Und in welche sichtbare Gefahr kömmt nicht oft das Leben der Eltern, wenn sie ihrem Kinde beispringen, und der Freunde überhaupt, wenn sie einander retten wollen? Oder sollten sie auf eine künftige Vergeltung hierbei Rücksicht nehmen? Wie schwach ist nicht der Glaube der meisten Menschen an diese Vergeltung, wie gering also auch das Gewicht derselben in Vergleichung des großen Gewichts der Liebe zum Leben? Nein, der Mensch muß bei großen Aufopferungen der Menschenliebe sich oft ganz vergessen, und sein eigenes geliebtes Selbst aus den Augen verliehren, er muß von einem gewissen Enthusiasmus, von einer gewissen feurigen Liebe gegen den geliebten Gegenstand ergriffen werden, der ihm alle jene Aufopferungen möglich macht. Und dieß nenne ich eigentlich Menschenliebe von hohem Werthe, wo sie allein oder doch vorzüglich wirkt. Niemand kann glücklich leben, wie Seneka sagt, der bloß auf sich sieht, man muß für andere leben*). Cicero sagt: Wie die Gesetze das Wohl Aller dem Wohle Einzelner vorziehen, so sorgt ein guter und weiser Mann, der den Gesetzen gehorcht und die Bürgerpflicht kennt, mehr für

*) Non potest quisquam bene degere, qui se tantum intuetur; alteri vivas oportet.

den Nutzen Aller, als Einzelner, und den Seinen*). Und warum sollte nicht eine eben so reine Neigung der Menschenliebe in unsrer Natur liegen können, als eine reine Neigung der Selbstliebe in ihr liegt? Angeborne Neigungen und Triebe lassen sich nicht erklären, und die Selbstliebe ist uns ihrem Grunde nach eben so unbegreiflich, als die Menschenliebe. Uebrigens ist die Selbstliebe der Maaßstab der Menschenliebe, und wir würden gar nicht wissen, was wir Andern für Pflichten erweisen sollten, wenn wir nicht von den Gefühlen und Trieben der Liebe gegen uns selbst ausgingen, die uns erst die Pflichten gegen uns und dann auch gegen Andere lehren müssen. Denn woher wissen wir, was wir Andern schuldig sind, wenn wir nicht wissen, was wir uns selbst schuldig sind? Und da wir gleiche Natur haben, so haben wir auch gleiche Rechte und Pflichten, und wir können sicher von uns auf Andere schließen. Daher verbindet auch die Bibel beide Pflichten, die Selbst- und Menschenliebe, mit einander: liebe deinen Nächsten, wie dich selbst, und leitet diese aus jener her. Die Frage ist aber die: In wie fern man den Nächsten wie sich selbst lieben kann; ob man ihn in gleichem Grade lieben, und sein Wohl in gleichem Maaße und auf gleiche Wei-

Der Maaßstab der Menschenliebe ist die Selbstliebe.

In wiefern kann man den Nächsten wie sich selbst lieben?

*) Ut enim leges omnium salutem singulorum anteponunt, sic vir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus utilitati omnium plus quam unius alicujus aut suae consulit.

se, wie sein eigenes befördern kann? Gäbe es keine Kollisionsfälle, so möchte eine solche völlig gleiche Liebe denkbar seyn. Allein wie oft kommen wir in den Fall, da wir entweder unser, oder des Andern Wohl vorziehen, und also eins dem Andern aufopfern müssen? Oder da wir entweder uns, oder den Andern retten, und also eine Rettung der andern aufopfern müssen? Hier gebietet die Vernunft nicht des Nächsten Wohl vorzuziehen, denn wir haben gleiche Rechte. Wollten wir also unsre Rechte denen des Nächsten nachsetzen, so würden wir ihn mehr lieben, als uns selbst. Wenn also doch des einen oder des Andern Wohl und Rettung dem Wohle und der Rettung des Andern vorgezogen werden soll, so ist sich jeder selbst der Nächste, und Niemand ist schuldig, den Andern mehr zu lieben, als sich selbst. Vielmehr kann man mit Recht sagen, die Liebe fängt von sich selbst an. Und wir wüßten nicht einmal, was Lieben wäre, wenn wir uns nicht liebten, und das Ich muß jeder Liebe vorgehen. Ein anderes ist es, was der Mensch aus Affekt der Liebe gegen gewisse Menschen thut, ein anderes, was Schuldigkeit ist, und was er thun soll. Zum Affekt der Liebe kann Niemand verbunden werden, und der bloße Affekt kann ihm auch nicht als Verdienst angerechnet werden. Nur das allgemeine Beste kann und soll ihn zur Aufopferung seines Privatwohls verbinden; denn immer ist der Mensch schuldig, das allgemeine Wohl dem Privatwohl vorzuziehen, das fordert die Vernunft, indem das Ganze mehr und wichtiger ist, als einzelne Theile desselben, und

das unſere in dem allgemeinen Wohl mit eingeſchloſſen iſt, und wir dabei im Grunde mehr gewinnen, als verliehren. Haben wir nun ſogar die Hoffnung, daß unſre gegenwärtigen Aufopferungen einen reichen Erſatz in jener Welt nach ſich ziehen werden, ſo iſt es um ſo mehr Pflicht, zum allgemeinen Beſten, wenn es erforderlich iſt, beſonders aber für Wahrheit und Tugend, alles zu wagen und ſelbſt unſer Leben aufzuopfern. Davon finden wir Beiſpiele nicht nur in der weltlichen, ſondern auch in der bibliſchen Geſchichte, und Jeſus iſt uns hier das muſterhafteſte Beiſpiel. 1 Joh. 3, 16.